4 MARTIE 2009

Pr.conf. dr. Ştefan Buchiu

DOGMĂ ŞI TEOLOGIE

Curs de teologie dogmatică şi simbolică ortodoxă

Volumul II

STOICA-DINU IONUȚ
AN III PASTORALĂ

JUGĂNARU FLORIN

Bucureşti
2006

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BUCHIU, ŞTEFAN
Dogmă şi teologie : curs de teologie dogmatică şi simbolică / pr. conf. dr. Ştefan Buchiu. - Bucureşti : Sigma, 2006-
vol.
ISBN (10) 973-649-305-9 ; ISBN (13) 678-973-649-305-8
Vol.II. - 2006. - Bibliogr. - Index. - ISBN (10) 973-649-309-1; ISBN (13) 978-973-649-309-6

281.9(075.8)

Editura SIGMA
Sediul central:
Str. G-ral Berthelot, nr. 38, sector 1, Bucureşti, cod 010169
Tel. / fax: 021-313.96.42; 021-315.39.43; 021-315.39.70
e-mail: office@editurasigma.ro; web: www.editurasigma.ro
Distribuţie:
Tel. / fax: 021-243.42.40; 021-243.40.52; 021-243.40.35
Puteţi transmite comenzi folosind apelul UniTel la numerele:
080.10000.10; 080.10000.11 (în reţeaua ROMTELECOM)
e-mail: comenzi@editurasigma.ro; sigmadistrib@yahoo.com
Anticariat:
e-mail: comenzi_anticar@editurasigma.ro; web: www.anticar.ro

Cuprins

DUMNEZEU MÂNTUITORUL
ÎNVĂŢĂTURA ORTODOXĂ DESPRE PERSOANA MÂNTUITORULUI IISUS HRISTOS

DUMNEZEU JUDECĂTORUL
I. ESHATOLOGIA PARTICULARĂ

II. ESHATOLOGIA UNIVERSALĂ

DUMNEZEU MÂNTUITORUL
Învățătura ortodoxă despre Persoana Mântuitorului Iisus Hristos

I. INTRODUCERE

Dogma hristologică sau învățătura despre Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, constituie împreună cu dogma trinitară centrul învățăturii de credință a Bisericii Ortodoxe. De aceea întregul sistem doctrinar ortodox și fiecare componentă a sa (învățătură sau dogmă) are un caracter, care este, concomitent, triadocentric și hristocentric. Pentru teologia, spiritualitatea și cultul ortodox, Iisus Hristos este totdeauna "Unul din Treime", Cel ce descoperă adevărul absolut despre Dumnezeu-Sfânta Treime, revelându-Se pe Sine ca Fiu al Tatălui ceresc și ca trimițător al Duhului Sfânt peste cei ce cred în El, ca Dumnezeu adevărat și om deplin.

Relația interioară dintre cele două dogme centrale a permis teologiei ortodoxe să afirme, pe baza Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, prezența întregii Sfintei Treimi în lucrarea mântuitoare și îndumnezeitoare a lui Iisus Hristos, în mod similar prezenței Celor Trei Persoane divine în actul creației. Acest adevăr de credință pune în evidență faptul că mântuirea, deși s-a lucrat de Hristos, Dumnezeul-Om, în Persoana Sa, este opera iubirii personale și comunitare a întregii Sfintei Treimi, după care a fost creat și apoi recreat omul. Umanitatea, ca de altfel întreg cosmosul creat, poartă pecetea de neșters a lui Dumnezeu Tri-Unul; dacă păcatul a întunecat această pecete, întruparea sau înomenirea Fiului lui Dumnezeu, din voința Tatălui și cu săvârșirea Duhului Sfânt, restaurează acest chip treimic, personal-comunitar, înscriindu-l din nou pe om pe drumul ascendent al îndumnezeirii prin har. Ilustrarea acestui adevăr de credință în planul spiritualității ortodoxe s-a făcut prin dictonul patristic: "Treimea și Doimea ne mântuiesc!", care înseamnă că Sfânta Treime creatoarea lumii, devine mântuitoarea ei prin Persoana "în două firi", dumnezeiască și omenească, a Fiului lui Dumnezeu întrupat. În urma căderii protopărinților din comuniunea cu Creatorul lor, din har și din adevăr, Dumnezeu află "calea cea mai bună", a ridicării urmașilor lui Adam, prin coborârea binevoitoare și smerită,

asumând firea umană cu toate urmările păcatului strămoşesc, trecând-o prin jertfă, moarte şi înviere, pentru a o face capabilă de trecerea de la chip la asemănare: "Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască" (Sfântul Irineu şi Sfântul Atanasie cel Mare).

Pentru o corectă înţelegere a dogmei hristologice trebuie avute de asemenea în vedere cele două capitole anterioare de dogmatică, cel antropologic şi cel cosmologic, în care sunt prezentate consecinţele păcatului adamic asupra oamenilor şi asupra cosmosului. Căderea protopărinţilor a avut urmări grave atât asupra firii omeneşti, cât şi asupra cosmosului, fiindcă pământul a fost blestemat din cauza omului (*Facere* 3, 17-19). De aceea mântuirea sau răscumpărarea va avea nu numai o dimensiune umană ci una cosmică, aceasta din urmă fiind dezvoltată în special în teologia ortodoxă.

Prin păcat omul se îndepărtează tot mai mult de Dumnezeu, fiindcă, pe lângă distanţa pe care o impunea firea sa creată şi deci relativă faţă de firea cea necreată, acum apare distanţa datorată voinţei umane, prin care este creat, de către om, un nou mod de existenţă, acela al păcatului.

Sfântul Nicolae Cabasila afirmă, în acest sens: "După cădere trei piedici stăteau în calea unirii omului cu Dumnezeu: firea mărginită, păcatul şi moartea" (*Despre viaţa în Hristos*, p. 73). Din acest motiv omul nu mai putea înainta pe drumul îndumnezeirii, ci trebuia ca el să fie mai întâi mântuit sau izbăvit de întreitul obstacol ce îl despărţea de Dumnezeu: "De toate aceste trei piedici Domnul îi va da putere să scape, ba chiar să se unească cu Sine, după ce le-a înlăturat în Sine pe toate, una după alta: pe cea a firii prin întruparea Sa, unind-o în Persoana Sa cu firea Sa dumnezeiască; pe cea a păcatului prin răstignirea sau jertfa Sa pe cruce, iar zidul cel din urmă, al morţii tiranice, din care a ridicat toată firea, prin învierea din morţi. El a luat asupra Lui tot ceea ce forma între noi şi Dumnezeu un zid despărţitor (firea, păcatul şi moartea) şi n-a mai lăsat nimic între noi" (Nicolae Cabasila, *op.cit.*, p. 73).

Aşadar, mijlocul cel mai potrivit pentru a-l elibera pe om din robia păcatului şi a morţii, Dumnezeu l-a ales şi hotărât din veci, deoarece ştia din veci că omul, prin libertatea folosită greşit, va cădea: întruparea Fiului Său pentru mântuirea oamenilor (*Ioan* 3, 16-17;

Efeseni 2, 4-5; *Tit* 3, 4-6). Această decizie a lui Dumnezeu este numită în Sfânta Scriptură „hotărâre de mai înainte" şi preştiinţă (*Fapte* 2, 23; I *Petru* 1, 20), sau "taina cea din veci ascunsă în Dumnezeu" (*Efeseni* 3, 9; *Romani* 16, 25-26; *Coloseni* 1, 26).

Hotărârea din veci a lui Dumnezeu de mântuire a neamului omenesc prin întruparea Fiului Său este în relaţie directă cu planul din veci de creare a lumii.

1. Motivul întrupării este acelaşi ca şi în cazul creaţiei: marea iubire şi bunătate a lui Dumnezeu: "Căci aşa a iubit Dumnezeu lumea încât pe Unicul Său Fiu l-a dat ca oricine crede într-Însul să nu piară ci să aibă viaţă veşnică" (*Ioan* 3, 16); "Dar Dumnezeu, bogat fiind în milă, pentru multa Sa iubire cu care ne-a iubit pe noi cei ce eram morţi prin greşelile noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos" (*Efeseni* 2, 4-5). Răutăţii omului, concretizată în păcat şi în ruperea comuniunii, Dumnezeu îi răspunde cu bunătate şi cu iertare (Parabola Fiului risipitor).

2. Scopul întrupării Fiului lui Dumnezeu: "Pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire" (Simbolul de credinţă).

Sfinţii Părinţi discern două aspecte ale Întrupării: unul negativ, răscumpărarea din robia păcatului şi a morţii; altul pozitiv, unirea omului cu Dumnezeu prin har şi ajungerea la asemănarea cu El sau îndumnezeirea prin har. În teologia ortodoxă, răscumpărarea n-a fost înţeleasă ca un scop în sine, ci doar ca un mijloc al restaurării omului şi a comuniunii cu Dumnezeu; de aceea accentul a fost pus pe cel de-al doilea aspect, cel pozitiv. Aceasta şi pentru că nu s-a făcut o separaţie între opera de Răscumpărare şi Persoana Mântuitorului Hristos, ci s-a edificat şi s-a păstrat o manieră personalistă de a concepe lucrarea mântuitoare, în sens autentic, biblic şi patristic.

3. Pregătirea omenirii în vederea Întrupării

Această pregătire aparţine lucrării proniatoare a lui Dumnezeu şi ea priveşte atât lumea păgână, cât şi poporul Israel. Pe păgâni Dumnezeu l-a pregătit prin revelaţia naturală şi prin legea morală

naturală: "Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceştia neavând lege îşi sunt loruşi lege" (*Romani* 2, 14). La aceasta se adaugă reminiscenţele din Revelaţia primordială sau paradisiacă şi diferite alte acţiuni ale proniei divine, precum şi relaţiile dintre păgânii din spaţiul mediteranean şi iudei (de ex. traducerea Vechiului Testament în limba greacă, Septuaginta, sec. al III-lea î.d.Hr.).

Acţiunea de pregătire a păgânilor este mai uşor înţeleasă dacă se are în vedere calitatea de Logos creator şi proniator a Fiului lui Dumnezeu, prin care El se adresa oamenilor prin raţionalitatea lumii şi a omului: "Cuvântul era lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul, care vine în lume. În lume era şi lumea prin El s-a făcut..." (*Ioan* 1, 9-10).

Această pregătire continuă în vederea Întrupării, prin veacurile ce o preced (Sfântul Maxim Mărturisitorul) explică faptul că Mântuitorul descoperă la păgâni o credinţă, care nu era aşa de puternică nici în Israel (*Matei* 8, 10), pentru că nici între păgâni Dumnezeu nu s-a lăsat pe Sine nemărturisit (*Fapte* 14, 17).

ż) Poporul ales, Israel a fost pregătit prin revelaţia supranaturală dată lui Avraam şi ulterior lui Moise. Făgăduinţa protoevangheliei s-a păstrat vie la ei, în special prin profeţiile mesianice. De aceea, la venirea Mântuitorului, Sfântul Evanghelist Luca afirmă că erau foarte mulţi cei ce aşteptau mântuirea lui Israel (Luca 2, 38). În chip culminant, ultimul dintre proroci, Sfântul Ioan Botezătorul, îl arată iudeilor pe Mesia, zicând: "Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii" (*Ioan* 1, 29-30).

4. Posibilitatea Întrupării

Dumnezeu alege să Se întrupeze, potrivit sfatului voii Sale, unind în acest act iubirea Sa cu dreptatea Sa. În baza libertăţii Sale absolute, El se poate coborî, fără schimbare, la nivel uman, arătând până unde poate merge cu iubirea, iar în baza dreptăţii Sale, îl mântuieşte pe om din interiorul acestuia, restaurând firea umană în raţiunea sa adevărată, pe care El a imprimat-o la creaţie şi întărind-o prin har.

Din partea omului, Întruparea Fiului lui Dumnezeu este posibilă prin faptul că în urma păcatului strămoşesc chipul lui Dumnezeu n-a dispărut din fiinţa umană, ci doar a fost alterat.

5. Cauza Întrupării

Potrivit Revelaţiei supranaturale, cauza Întrupării o reprezintă căderea omului în păcat: "Căci Fiul Omului a venit să caute şi să mântuiască pe cel pierdut" (*Luca* 19, 10); "Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască lumea prin El" (*Ioan* 3, 17).

Opinia pelagienilor, a unor teologi scolastici, a calvinilor şi a socinienilor, după care întruparea a fost hotărâtă din veci, în mod inseparabil de planul creaţiei, fără raportare la căderea omului, doar pentru arătarea iubirii lui Dumnezeu şi pentru desăvârşirea omenirii şi a creaţiei, este eronată şi nu numai că nu are un temei în Sfânta Scriptură, dar o contrazice şi contravine învăţăturii Bisericii (T.D.S, vol. II, p. 572).

Sfinţii Părinţi afirmă că Dumnezeu a conceput şi hotărât din veci planul întrupării, având în vedere atât scopul creării cât şi căderea omului, pe care o prevăzuse, fiind atotştiutor şi fără de care întruparea n-ar fi avut loc. Sfântul Irineu afirmă: "Dacă n-ar fi avut să mântuiască trupul, Cuvântul lui Dumnezeu nu s-ar fi făcut trup"; Sfântul Atanasie cel Mare precizează: "Vina noastră a fost cauza venirii Lui...căci noi suntem cauza venirii Lui şi pentru mântuirea noastră S-a pogorât El cu îndurare"; Fericitul Augustin: "Dacă omul n-ar fi căzut, Fiul omului n-ar fi venit. N-a fost nici o altă cauză ca să vină Domnul Hristos, decât numai ca să mântuiască pe cei păcătoşi" (Ibidem).

6. Întruparea Fiului în raport cu celelalte Persoane treimice

La întrebarea de ce s-a întrupat Fiul şi nu Tatăl sau Duhul Sfânt, Sfinţii Părinţi au formulat următoarele argumente:

a. Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu se face Fiul Omului, deci păstrează neschimbată calitatea de Fiu; în acelaşi timp, El ne aduce darul înfierii, ne face şi pe noi fii ca El, faţă de Dumnezeu - Tatăl.

b. Dacă "toate prin El s-au făcut" (*Ioan* 1, 3) era cu dreptate ca prin El să fie toate refăcute sau create din nou. În acest sens şi Fiul este Pantocrator (Atotţiitor), ca şi Tatăl, în El sunt ascunse raţiunile tuturor lucrurilor şi El le recapitulează pe toate întru Sine (*Coloseni* 1, 20).

c. Era potrivit ca însuşi Cuvântul să ne vorbească despre Tatăl, despre taina Sfintei Treimi, căci Dumnezeu se revelează în special prin cuvânt. Aceasta întăreşte calitatea omului de a fi "chip" al Cuvântului şi ca atare "după chipul Tatălui" (Părintele Stăniloae, T.D.O, vol. I, p. 408).

d. Fiul este chipul Tatălui, chipul lui Dumnezeu cel nevăzut (*Filipeni* 2, 6); omul este creat după chipul lui Dumnezeu şi de aceea era mai potrivit ca prin Fiul să se restaureze chipul lui Dumnezeu în om.

Participarea celorlalte Persoane treimice la opera de mântuire a Fiului, care include şi Întruparea, este atestată de Sfânta Scriptură. Dumnezeu – Tatăl trimite pe Fiul în lume la plinirea vremii (*Galateni* 4, 4), din iubire faţă de noi (*Ioan* 3, 16); Dumnezeu – Sfântul Duh se coboară peste Sfânta Fecioară Maria la întrupare (*Luca* 1, 35) şi peste Iisus la Botez (*Matei* 3, 16-17). Fiul îndeplineşte voinţa Tatălui (*Ioan* 5, 30) şi propovăduieşte învăţătura Lui (*Ioan* 7, 16). Hristos prin Duhul Sfânt S-a adus lui Dumnezeu pe Sine, jertfă fără de prihană (*Evrei* 9, 14). Învierea este lucrarea lui Hristos, a Tatălui şi a Duhului Sfânt (*Romani* 8, 11).

Această împreună-lucrare se explică prin împreuna-petrecere şi perihoreză din interiorul Sfintei Treimi, în baza unităţii de fiinţă, voinţă şi lucrare, deşi, pe de altă parte, trebuie spus că fiecare Persoană divină participă într-un mod specific, propriu la aceeaşi lucrare şi fiinţă.

Întruparea şi mântuirea sunt proprii Fiului, dar prin împreună-lucrarea cu celelalte Persoane treimice. În acelaşi timp trebuie precizat că Întruparea nu modifică raporturile intratreimice.

7. Timpul Întrupării

Fiul lui Dumnezeu se întrupează atunci când socoteşte de cuviinţă, în mod absolut liber. Prin expresia "plinirea vremii" (*Galateni* 4, 4), Sfinţii Părinţi înţeleg momentul în care omenirea era suficient de pregătită pentru venirea lui Mesia dar şi pentru următoarele motive:

a. Omenirea trebuia ca, făcând experienţa păcatului, să înţeleagă faptul că nu se poate elibera singură de rău.

b. Dumnezeu întârzie pentru ca răul să atingă cote foarte înalte, ca să fie smuls din rădăcină.

c. Trebuia să fie cunoscute de cât mai mulţi timpul, locul şi modul venirii lui Hristos, pentru ca ea să fie cât mai eficientă, pentru cât mai mulţi.

d. Trebuia să fie pregătit un "vas ales" al întrupării Fiului lui Dumnezeu, Sfânta Fecioară Maria (*T.D.S.*, vol. 1, p. 574-575). Întruparea a avut loc în momentul acceptării ei de către cea aleasă din poporul ales, prin cuvintele: "Fie mie după cuvântul Tău" (*Luca* 1, 38), ceea ce pune în evidenţă faptul că Dumnezeu apelează totdeauna la libertatea omului. Aceasta a fost clipa în care s-a săvârşit unirea ipostatică a firii dumnezeieşti cu firea omenească, concepută de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria, în ipostasul divin preexistent al Fiului şi Cuvântului Tatălui.

II. PERSOANA MÂNTUITORULUI IISUS HRISTOS

Potrivit învățăturii de credință ortodoxă, Iisus Hristos este Dumnezeul-Om, adică Dumnezeu adevărat și om adevărat, asemenea nouă, oamenilor, întru toate, afară de păcat. În ipostasul sau persoana Fiului s-au unit, prin întrupare sau înomenire, firea dumnezeiască și firea omenească. Înainte de a aprofunda unirea ipostatică, trebuie să afirmăm, pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții realitatea și integritatea celor două firi, divină și umană.

1. Primele mărturii ale Revelației supranaturale sunt profețiile mesianice, care îl prezintă pe Mântuitorul ca pe o persoană reală, scoțând în relief uneori firea dumnezeiască, alteori pe cea omenească.

a. Firea divină este mărturisită în locurile în care Mesia este numit Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl din veci: "Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut" (*Psalm* 2, 7); "Din pântece, mai înainte de luceafăr Te-am născut" (*Psalm* 109, 3);

"Iar obârșia Lui este dintru început, din zilele veșniciei" (*Miheea* 5, 1).

b. Firea umană este mărturisită în locurile în care Mesia este numit sămânța femeii (*Facere* 3, 15), a lui Avraam (*Facere* 12, 2-3; 22, 18), a lui Isaac (*Facere* 26, 4), a lui Iacob (*Facere* 28, 14). Alte profeții care atestă firea omenească sunt ale proorocului Isaia: "O mlădiță din Iesei va ieși și un lăstar din rădăcinile lui va da" (*Isaia* 11, 1); "Iată Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu..." (*Isaia* 7, 14); "Ca un miel nevinovat spre junghiere s-a adus..." (*Isaia* 53, 7-10).

2. Mărturii din Noul Testament, făcute de Mântuitorul însuși.

El însuși își atribuie atât fire dumnezeiască, cât și fire omenească, numindu-se Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului.

"Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe unicul Său Fiu l-a dat..." (*Ioan* 3, 16); "Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez" (*Ioan* 5, 17), de unde rezultă că are aceeași activitate ca și Tatăl; "Eu și Tatăl Meu una suntem" (*Ioan* 10, 30), prin care confirmă deoființimea. În același mod, Mântuitorul afirmă despre Sine că este om deplin (Fiul Omului), cunoscând toate afectele firii omenești: *Matei* 8, 20; 11, 19; 18, 11.

El își revelează treptat identitatea, lăsând pe ucenici să se convingă liberi de aceasta, din faptele și momentele decisive din viața Lui.

3. Mărturii ale Sfinților Evangheliști și ale Sfinților Apostoli.

Sfântul Apostol Petru: "Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu" (*Matei* 16, 16). Sfântul Apostol Pavel: "Dumnezeu S-a arătat în trup..." (I *Timotei* 3, 16).

Dacă evangheliștii sinopticii evidențiază firea omenească a Mântuitorului, Sfântul Evanghelist Ioan pune accentul pe cea divina.

Cele două genealogii, de la Matei și Luca, afirmă explicit firea umană a Mântuitorului Hristos.

Chipul evanghelic istoric al lui Iisus Hristos este chipul trăit, exprimat și definit de El însuși și de sfinții Săi Apostoli. În sfintele Evanghelii exprimarea și definirea acestui chip este preluată de la Iisus de Apostoli, încât nu se poate distinge exprimarea lui de către Hristos de exprimarea lui de către Apostoli. Ele redau unul și același chip divino-uman al lui Iisus Hristos, adică persoana Sa prezentată ca Dumnezeu deplin și om deplin. Părintele Stăniloae afirmă în acest sens: "Chipul lui Hristos redat de Apostoli în Evanghelii e identic cu chipul Lui redat de El însuși, dar nu în sensul că ei trăiau tot ce trăia Iisus Hristos în ce privește conținutul Persoanei Sale, însă l-au redat în mod deplin pe acesta în scrisul lor. Chiar în faptul că își dădeau seama de neputința lor de a-L cuprinde în întregime, trăiau dumnezeirea Lui...Și noi rămânem fideli Evangheliei întrucât rămânem fideli mărturiei lor despre dumnezeirea necuprinsă, dar simțită" (*Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991, p. 12).

Persoana lui Hristos își dezvăluie toate dimensiunile ei abia după învierea Sa din morți; chiar dacă L-ar fi socotit pe Hristos neîntrerupt și neclintit ca Dumnezeu întrupat, dacă n-ar fi înviat, dacă n-ar fi avut ucenicii experiența învierii Lui și a întâlnirii cu Hristos Cel înviat, dumnezeirea Lui, ca și scopul venirii Lui în lume ar fi rămas pentru ei o

realitate în mare parte închisă şi ascunsă. Numai experienţa învierii lui Hristos, întemeiată pe comuniunea lor directă cu Hristos Cel înviat constituie temeiul care a dat posibilitatea ucenicilor să recunoască persoana istorică a lui Iisus Hristos ca Dumnezeu şi om şi să o descrie ca atare. "Creştinismul răsăritean îl vede pe Hristos aşa cum este acum, înviat. Creştinismul apusean, neavând o legătură cu Hristos Cel de acum, înviat, se referă la Hristos cel de atunci, istoric" (Sorin Dumitrescu, *Şapte dimineţi cu Părintele Stăniloae*, Bucureşti, 1992, p. 79).

Iisus Hristos înviat este Iisus cu trupul transfigurat, duhovnicesc, plin de energiile Duhului Sfânt, trup care a primit moartea şi s-a îmbrăcat întru nestricăciune. Dumnezeirea lui Hristos devine acum o realitate vizibilă în trupul înviat al lui Hristos, întrucât procesul de îndumnezeire a firii omeneşti, care a început la Întrupare, atinge punctul culminant în Înviere şi Înălţare.

Părintele Stăniloae consideră că diferenţa fundamentală între hristologia ortodoxă şi hristologiile apusene constă în raportarea la persoana Mântuitorului Hristos: "Şi, în general, prin toate Tainele, noi ne unim tot mai mult cu Hristos, care este Hristos Cel înviat. Nu ca Occidentul care accentuează pe Hristos Cel istoric, ci noi ne uităm la Hristos Cel înviat... Noi trebuie să avem mereu conştiinţa aceasta că nu ne împărtăşim cu Iisus cel istoric, pentru că Acesta este un Iisus supus încă morţii; ori noi ne împărtăşim cu Iisus care a biruit moartea, care şi-a spiritualizat trupul, care are un trup dincolo de materia aceasta coruptibilă, care este trupul pe care sperăm să-l avem şi noi în viaţa viitoare" (*Ibidem*, p. 209).

4. Mărturii ale Sfintei Tradiţii

Sfinţii Părinţi au afirmat şi apărat dumnezeirea şi omenitatea lui Iisus şi au definit, în linii mari, taina Persoanei divino-umane a Lui, ca şi unirea ipostatică a celor două firi în Persoana Sa dumnezeiască. În lupta cu ereziile hristologice, care răstălmăceau grav taina Persoanei lui Iisus Hristos, fie negând divinitatea, fie desfigurând omenitatea, fie neînţelegând unirea ipostatică a firilor, sinoadele ecumenice au căutat să prindă

în formulări concise, fără echivoc, chipul evanghelic integral al lui Iisus Cel întrupat şi înălţat, apărând divinitatea şi omenitatea Sa, consubstanţialitatea Lui cu Tatăl şi cu noi, oamenii. Iată de ce adevăratul chip evanghelic al lui Hristos este numai chipul dogmatic, bisericesc al Lui, numai cel definit, propovăduit şi trăit de Biserica ecumenică (Pr. prof. Ioan Ică, *Curs de Teologie Dogmatică şi Simbolică*, ms., Cluj, 1997, vol. 2, p. 20).

Cele dintâi reflecţii dogmatice legate de botezul catehumenilor şi respingerea ereziilor, afirmau existenţa reală a celor două firi în Persoana Mântuitorului Hristos.

Primele două sinoade ecumenice au stabilit textul definitiv al Simbolului de credinţă, în care (art. 2-7) se afirmă dumnezeirea, egalitatea şi deofiinţimea Fiului cu Tatăl, ca şi întruparea Lui pentru mântuirea noastră şi îndumnezeirea firii omeneşti prin unirea cu firea dumnezeiască în ipostasul Logosului divin.

Sinodul al III-lea ecumenic hotărăşte că Iisus Hristos este Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, constituit din trup şi suflet raţional. Acelaşi deofiinţă cu Tatăl după dumnezeire şi deofiinţă cu noi după omenitate, afară de păcat. Prin aceasta se aduc noi precizări referitoare la integritatea firilor şi la relaţia lui Hristos cu Sfânta Treime şi cu oamenii.

Sinodul al IV-lea ecumenic dezvoltă mărturia sinoadelor anterioare. El precizează modul unirii ipostatice a celor două firi în Persoana Logosului divin (neamestecat şi neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit), afirmând faptul că deosebirea firilor nu este desfiinţată din cauza unirii, ci se păstrează însuşirea fiecărei firi, ele (firile) concurgând într-o persoană (ipostas).

Sinodul al V-lea ecumenic aduce noi precizări în definirea persoanei Mântuitorului, învăţând că "Unul din Treime a pătimit în trup". Naşterea şi moartea au fost asumate liber de către Logosul divin întrupat pentru mântuirea şi îndumnezeirea noastră după har.

Sinodul al VI-lea ecumenic a preluat şi dezvoltat ceea ce s-a dogmatizat la Calcedon, afirmând că dacă în Iisus sunt două firi, divină şi umană, cu toate proprietăţile lor specifice, atunci Iisus Hristos are

două lucrări (energii) și două voințe, dumnezeiască și omenească, corespunzătoare celor două firi; El nu are însă și o voință omenească personală (gnomică), pentru că firea omenească în Iisus Hristos nu este conturată într-un ipostas uman propriu, ci este asumată și subzistă în ipostasul dumnezeiesc al lui Hristos, fiind activată și călăuzită de ipostasul divin. Voința omenească naturală în Hristos, care aparține firii omenești se supune liber voinței dumnezeiești.

Sinodul al VII-lea ecumenic continuă, în plan hristologic, linia ultimelor patru sinoade ecumenice și a învățăturii Sfinților Părinți. Pe baza Sfintei Tradiții și a contribuțiilor Sfântului Ioan Damaschin și ale Sfântului Teodor Studitul se hotărăște că reprezentarea feței lui Hristos în sfintele icoane este legitimă și necesară, întrucât Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, iar icoanele nu înfățișează firea dumnezeiască și nici pe cea omenească despărțită de cea dumnezeiască, ci ele înfățișează unica persoană a Logosului divin întrupat. De reținut este și faptul că după înălțarea Sa la cer, între modalitățile pe care Mântuitorul Hristos ni le oferă pentru a ne face conștienți de prezența Sa se află și chipul sau fața Sa văzută, reprezentată în icoane și prin care rămâne prezent mereu între noi și prin care ne întâlnim cu El.

Teologia icoanei, eminamente hristologică și pnevmatică, oferă temeiul unei teologii personaliste a prezenței harice neîntrerupte a lui Hristos - Dumnezeu prin Duhul Sfânt în oameni și în lume.

5. Calitățile speciale ale firii umane a Mântuitorului Hristos

Deși este om adevărat, adică de aceeași ființă cu noi, totuși Iisus Hristos, ca om are unele calități sau însușiri deosebite față de ceilalți oameni: nașterea supranaturală și lipsa de păcat.

a. Iisus Hristos s-a întrupat și s-a născut din Sfânta Fecioară Maria în mod supranatural, întrucât conceperea sau zămislirea s-a făcut prin lucrarea Duhului Sfânt iar la naștere feciòria Maicii Domnului a rămas neatinsă. Născătoarea de Dumnezeu a fost fecioară înainte de naștere și a rămas fecioară și în timpul nașterii și după naștere, pentru totdeauna. Biserica învață pururea fecioria Născătoarei de Dumnezeu, dogmă ce se întemeiază pe numeroase locuri din Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. În ce chip fecioara a rămas și a putut naște, în ce mod a unit fecioria și nașterea, este o "taină străină". A născut pe Iisus în chip minunat și mai presus de fire, ca una ce nu știa de bărbat. Puterea Duhului Sfânt a adumbrit-o spre zămislire (*Luca* 1, 34-35). Aleasă dintre toate neamurile (*Facere* 16, 11; *Isaia* 7, 14), ea este comparată cu "rugul cel nears", cu scara cerească pe care S-a pogorât Dumnezeu la om și s-a suit omul la Dumnezeu. Acesta este misterul întrupării: Fiul se face om în sânul ei prin lucrarea Sfântului Duh (*Luca* 1, 49). "Duhul Sfânt S-a pogorât peste ea...dându-i puterea de a primi dumnezeirea Cuvântului și puterea de a naște. Atunci a umbrit-o înțelepciunea ipostatică și Puterea Prea Înaltului Dumnezeu, adică Fiul lui Dumnezeu, Cel de o ființă cu Tatăl, ca o sământă dumnezeiască și Și-a alcătuit Lui din sângiurile ei trup însuflețit". (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 147). Astfel Fiul lui Dumnezeu devine al doilea Adam, om adevărat după chipul lui Adam, născut adică fără sământă omenească, luând din Sfânta Fecioară Maria umanitatea noastră reală și deplină. (Pr. prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987, p. 97).

Învățătura Bisericii despre pururea-fecioara (aiparthenia) Maicii Domnului a fost accentuată și apărată îndeosebi împotriva unor eretici ca Eunomie și Apolinarie, precum și a raționaliștilor moderni.

Obiecțiile aduse împotriva pururea-fecioriei Născătoarei de Dumnezeu, n-au nici un temei și ele sunt combătute pe larg la disciplina Misiologie.

b. A doua însușire deosebită a firii umane a Mântuitorului Hristos este lipsa de păcat. Fiul lui Dumnezeu întrupat nu putea avea păcat, fiindcă nu s-a născut sub legea firii și, deci, păcatul ereditar nu i se putea transmite. Pe lângă aceasta Sfânta Fecioară Maria a fost curățată de păcatul strămoșesc în momentul conceperii Mântuitorului de la Duhul Sfânt.

Inexistența oricărui păcat personal în Iisus Hristos o mărturisește Sfânta Scriptură în multe locuri: "Cine dintre voi Mă vădește de păcat?" (*Ioan* 8, 46); "El s-a arătat ca să ridice păcatele noastre și păcat întru El nu este" (I *Ioan* 3, 5); "Căci El păcat n-a săvârșit și nici nu s-a aflat vicleșug în gura Lui" (I *Petru* 2, 22). Sfinții Părinți afirmă că întrucât

subiectul sau ipostasul firii umane a Mântuitorului este divin, El nu putea să păcătuiască (*T.D.S.* vol. 2, p. 583).

Naşterea supranaturală din Sfânta Fecioară şi corelativ, lipsa de păcat a firii umane a Mântuitorului, arată că iniţiativa Întrupării şi a mântuirii noastre aparţine exclusiv lui Dumnezeu. Astfel, Iisus Hristos ar fi fost circumscris umanului, istoricului. Noul Adam trebuia să fie născut fără de păcat şi în mod supranatural, ca şi primul Adam.

Bibliografie

1. *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, 1958, vol.II;
2. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 1978, vol.2;
3. Pere Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la verite, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, tome II, Paris, 1992;
4. Nikos Matsoukas, *Teologie dogmatică şi simbolică*, vol.II, trad, de Nicuşor Deciu, ed. Bizantină, Bucureşti, 2006;
5. Pr. prof. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, Bucureşti, 1999;

III. UNIREA IPOSTATICĂ ŞI URMĂRILE SALE

Pentru a veni în maximă apropiere faţă de noi şi pentru a îndepărta obstacolele care stăteau între om şi Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu se întrupează, asumându-şi firea omenească în propriul Său ipostas dumnezeiesc şi făcându-se purtător sau subiect al acesteia. Fiul sau Cuvântul Tatălui se uneşte cu firea omenească nu de la fire la fire, ci o unire a Cuvântului divin cu firea umană, care poartă denumirea de unire ipostatică sau personală. Cel care lucrează prin firea umană este Cuvântul lui Dumnezeu, dar în acelaşi timp este şi om adevărat; astfel umanitatea n-ar fi fost implicată în câştigarea mântuirii.

În baza unirii ipostatice Mântuitorul Iisus Hristos este o singură persoană sau ipostas, un singur subiect al ambelor firi, prin care cele două firi îşi manifestă voinţele şi lucrările lor specifice.

Dogma unirii ipostatice a fost formulată în Sinodul al III-lea ecumenic (431), prin aprobarea celor 12 Anatematisme ale Sfântului Chiril al Alexandriei. Ea a fost dezvoltată şi precizată la Sinodul al IV-lea şi la cel de-al VI-lea ecumenic.

Cuprinsul dogmei este următorul:

1. În Iisus Hristos sunt două firi, două voinţe şi două lucrări corespunzătoare, unite într-o singură persoană sau ipostas.
2. Această persoană este Dumnezeu – Cuvântul sau Fiul lui Dumnezeu, care este şi rămâne unic subiect neîmpărţit al celor două firi.
3. Modul unirii este fără împărţirea sau despărţirea, amestecarea sau schimbarea firilor. Modul de unire al firilor este definit ca întrepătrundere sau perihoreză: firea umană se lasă pătrunsă de firea divină. (N.B. Perihoreza hristologică înseamnă întrepătrunderea celor două firi pe baza unicului ipostas; perihoreza trinitară reprezintă întrepătrunderea celor trei persoane, pe baza unicei fiinţe divine).

Datorită înţelegerii greşite a acestei dogme, în Biserică au apărut erezii: nestorianismul, care accentua autonomia firilor şi spărgea unitatea persoanei; monofizitismul, care accentua unitatea persoanei, desfiinţând firea omenească.

Împotriva nestorianismului Biserica a afirmat că unirea firilor s-a făcut în mod neîmpărțit și nedespărțit. Cele două firi nu subzistă separat în Hristos, ci își au subzistența în persoana unică a Mântuitorului. Respingerea nestorianismului este foarte importantă, deoarece, dacă Hristos nu suferă cu trupul, atunci mântuirea obiectivă poate părea o simplă iluzie. Pe de altă parte, dacă unirea firilor nu rămâne în veci, se pierde și mântuirea subiectivă, fiindcă harul ne vine prin firea omenească îndumnezeită a Mântuitorului.

Respingerea monofizitismului se face prin afirmarea unirii celor două firi în mod neamestecat și neschimbat. Prin unirea firilor, Dumnezeu nu devine om și nici firea omenească nu devine dumnezeire. În același timp, nu ia naștere nici o a treia fire, diferită de cele două. Dovada sigură a păstrării integrității firilor este faptul că lui Hristos ca Dumnezeu i se atribuie însușiri omenești, iar în calitate de om i se atribuie însușiri divine (a se vedea mai departe "*Comunicarea însușirilor*").

Temeiurile biblice pentru această dogmă sunt aceleași ca pentru dogma Întrupării. Atunci când se afirmă că Mântuitorul Hristos a plâns, a flămânzit sau a obosit, ca și atunci când săvârșea minuni, se afirmă realitatea unirii ipostatice.

Unirea ipostatică în raport cu Sfânta Treime

În urma unirii ipostatice rezultă trei consecințe importante:

1. Deși Iisus Hristos s-a unit ipostatic cu firea omenească, chiar dacă firea dumnezeiască este una și nedespărțită, subzistând întreagă și deodată în persoanele Sfintei Treimi, totuși nu s-a întrupat întreaga Sfântă Treime ci numai a doua Persoană, Fiul, iar celelalte două au participat la unire prin înțelegere și bunăvoire. (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 104)

2. Prin întrupare nu s-a produs nici o schimbare în Sfânta Treime, deoarece aceasta a fost prevăzută în planul din veci al lui Dumnezeu, iar firea dumnezeiască nu se schimbă prin coborârea și unirea cu firea omenească. Pe de o parte, în Sfânta Treime nu apare un alt ipostas, iar pe de alta, firea umană este cea care, prin unirea ipostatică, are posibilitatea transfigurării, a îndumnezeirii. Prin aceasta se respinge și erezia adopțianistă, după care firea umană a fost adoptată de către Fiul întrupat.

3. Unirea ipostatică rămâne în veci. Atât în timpul patimii, cât și al morții, unirea ipostatică rămâne neștirbită, chir dacă în timpul morții trupul și sufletul se distanțează spațial. Ele rămân, totuși, unite cu ipostasul divin, așa cum se afirmă în cultul ortodox: "În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl ai fost Hristoase Dumnezeule!" (tropar din rânduiala proscomidiei)

Și după înviere cele două firi rămân unite; de aceea Mântuitorul Hristos mănâncă în fața ucenicilor, pentru ca ei să creadă în realitatea și persistența firii umane în Persoana Sa.

La a doua venire, Hristos Judecătorul, va avea același trup al Său, tocmai pentru a arăta oamenilor modul în care a fost proslăvită sau îndumnezeită firea Sa umană.

Importanța unirii ipostatice

Unirea veșnică a firii dumnezeiești și a celei omenești în ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu are o deosebită importanță soteriologică, cu implicații pentru mântuirea umanității.

a. Numai în temeiul ei, Iisus Hristos a putut să ne mântuiască în Sine și să îndumnezeiască firea omenească, prin unirea cu firea dumnezeiască, din momentul întrupării.

b. Numai prin unirea ipostatică a firii dumnezeiești și a celei omenești, Dumnezeu a putut veni în maximă apropiere de noi și să realizeze unirea maximă între Dumnezeu și om în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat.

c. Unirea ipostatică, deși realizată doar o singură dată în istorie, reprezintă modelul unirii harice și morale a noastră cu Dumnezeu, prin împărtășirea de trupul îndumnezeit al lui Iisus Hristos cel înviat, prin harul Sfintelor Taine și prin creșterea noastră "la starea bărbatului desăvârșit" (*Efeseni* 4, 13).

d. Prin întrupare Hristos devine centrul întregii umanități, Cel în care își găsește acum împlinirea, scopul ei ultim, potrivit planului din

veci al lui Dumnezeu de creare, de îndumnezeire şi de mântuire a lumii. Dacă până la Întrupare a fost perioada de pregătire pentru venirea Mântuitorului, după Înălţare şi Cincizecime şi până la a doua venire este perioada decisivă a primirii sau respingerii darurilor oferite lumii de Iisus Hristos, a naşterii noastre din nou la viaţa în Hristos, a creşterii în îndumnezeire prin har până la statura lui Hristos, după aceasta urmând judecarea şi răsplătirea lumii.

e. Având în vedere precizările Sfinţilor Părinţi referitoare la persoana Mântuitorului, putem afirma că adevăratul chip al lui Hristos este cel viu, cel înviat, este chipul lui Hristos definit, propovedui şi trăit de Biserică, deci chipul dogmatic, bisericesc şi mistic al lui Hristos, pentru că relaţia noastră personală cu Iisus cel înviat nu este posibilă decât prin harul Duhului Sfânt în Biserică, aşa cum l-au trăit Apostolii şi Maica Domnului după înviere, Hristos euharistic. Deşi Sfinţii Evanghelişti şi Apostolii, ca martori direcţi, ne descriu persoana dumnezeiască unică a lui Hristos, mesajul, misiunea şi taina Lui au fost înţelese de ei abia după învierea Sa din morţi, mai precis după Cincizecime, atât ca Iisus istoric, care S-a întrupat, a pătimit, a murit, a înviat şi s-a înălţat la cer, şi ca Hristos eshatologic, care va veni a doua oară şi a cărui împărăţie, pe un pământ transfigurat, nu va avea sfârşit. Pentru noi, Iisus nu este numai Cel din trecut, ci Cel prezent mereu şi viu, Iisus cel înviat, înălţat şi pnevmatizat, Care vine mereu tot mai deplin în noi, în Biserica Sa, prin Sfintele Taine.

Consecinţele unirii ipostatice

Unirea ipostatică a celor două firi în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos are următoarele consecinţe dogmatice:

1. Comunicarea însuşirilor. În baza unităţii persoanei lui Hristos şi a întrepătrunderii (perihorezei) firilor, firii dumnezeieşti i se atribuie însuşiri omeneşti, iar firii omeneşti însuşiri dumnezeieşti. Însuşirile specifice unei firi se comunică celeilalte prin intermediul persoanei. Prin această comunicare nu se schimbă o fire în cealaltă. Datorită unităţii personale sau unicităţii subiectului celor două firi (Fiul lui Dumnezeu

întrupat), se stabileşte o comunicare reală între însuşirile şi lucrările celor două firi şi se evită separarea şi paralelismul lor. Dacă nu s-ar produce această comunicare, ipostasul lui Hristos s-ar manifesta când numai dumnezeieşte, când numai omeneşte. Prin cuvintele omeneşti ale lui Hristos n-ar vorbi Dumnezeu - Cuvântul, iar în faptele şi pătimirile omeneşti nu s-ar manifesta nimic dumnezeiesc. Oamenii nu s-ar întâlni cu Dumnezeu-Cuvântul însuşi prin mijloacele omeneşti, Dumnezeu nu s-ar înomeni complet iar oamenii nu s-ar îndumnezei real; prin ipostasul comun şi prin întrepătrunderea firilor are, însă, loc o comunicare reală, reciprocă a însuşirilor şi lucrărilor celor două firi.

În Sfânta Scriptură se afirmă că Hristos ca Dumnezeu a câştigat Biserica cu propriul Său sânge (*Faptele Apostolilor* 20, 28), că a pătimit (*Evrei* 5, 8), că prin moartea Lui ne-a împăcat cu Tatăl (*Romani* 5, 10; 8, 52) sau se spune despre Iisus Hristos, omul care a venit din cer (I *Corinteni* 15, 47; *Ioan* 3, 13), că Fiul Omului este Domn şi al sâmbetei (*Matei* 12, 8), că iartă păcatele (*Luca* 5, 24), că va judeca viii şi morţii (*Matei* 25, 31).

Sfântul Ioan Damaschin afirmă: "Când este vorba de ipostas, fie că îl numim după cele două firi, fie că îl numim după una din părţi, îi atribuim însuşirile celor două firi. Hristos se numeşte şi Dumnezeu şi om, şi creat şi necreat, şi pătimitor şi nepătimitor. Când este însă numit după una din părţi, Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu, primeşte însuşirile firii cu care s-a unit, adică ale trupului şi este numit Dumnezeu pătimitor, Domnul slavei răstignit, nu atât ca Dumnezeu, ci în atât ca acelaşi este şi om. Şi când este numit om şi Fiu al omului primeşte însuşirile şi măririle firii dumnezeieşti: copil înainte de veci, om fără de început, nu în atât ca om şi copil, ci în atât ca Dumnezeu, Care există înainte de veci şi Care s-a făcut în vremurile din urmă copil." (*Dogmatica*, p. 187-188).

Sfântul Maxim Mărturisitorul, evidenţiind rolul persoanei unice în Hristos şi nedespărţirea firilor în unitatea persoanei Lui, afirmă: "Nici o fire din cele cărora le era ipostas nu era activată în chip despărţit de cealaltă, prin fiecare făcea evidentă pe cealaltă, fiind în acelaşi timp şi una şi alta; ca Dumnezeu mişca omenitatea, ca om descoperea dumne-

zeirea proprie, pătimea dumnezeieşte, căci suferea de bunăvoie pentru păcatele noastre, deoarece nu era simplu om şi săvârşea minunile omeneşte, căci le săvârşea prin trup, deoarece nu era Dumnezeu dezvăluit, încât patimile Sale sunt minunate prin puterea dumnezeiască a Celui ce le săvârşea, iar minunile sunt pătimite, fiind împlinite prin puterea pătimitoare a trupului Celui care le săvârşea". (*Ambigua*, trad. pr. Stăniloae, p. 60-61)

Fiul lui Dumnezeu lucrează cele dumnezeieşti şi cele omeneşti potrivit cu firea lor dar totdeauna cu participarea celeilalte firi. Din acest motiv, Sfântul Ioan Damaschin numeşte lucrările lui Hristos teandrice (divino-umane), în sensul că El "nu săvârşea în chip omenesc pe cele omeneşti, căci nu era numai om, ci şi Dumnezeu. Pentru aceea şi patimile Lui sunt de viaţă făcătoare şi mântuitoare. Şi nici nu lucrează în chip dumnezeiesc pe cele dumnezeieşti, căci nu era numai Dumnezeu, ci şi om." (*Dogmatica*, p. 128-129).

Modul comunicării însuşirilor şi teandria lucrărilor în Hristos rămâne totuşi o taină, ce depăşeşte puterea noastră de înţelegere.

Potrivit învăţăturii ortodoxe, concepţia luterană despre omniprezenţa trupului lui Hristos, inventată ca suport pentru teoria impanaţiei euharistice, reprezintă o alterare a înţelesului just al comunicării însuşirilor şi duce la monofizitism şi dochetism. Firea omenească omniprezentă înseamnă absorbirea ei în cea dumnezeiască şi desfiinţarea ca fire omenească. În cazul acesta toate evenimentele din viaţa pământească a lui Iisus Hristos nu mai sunt circumscrise în timp şi spaţiu, sunt aparente.

2. Îndumnezeirea firii omeneşti a Mântuitorului

Datorită perihorezei firilor şi comunicării însuşirilor, firea omenească este pătrunsă de energiile dumnezeieşti încă de pe pământ, este transfigurată sau îndumnezeită. Acesta este un proces ce începe la întrupare datorită unirii ipostatice şi comunicării însuşirilor şi se desăvârşeşte la învierea şi înălţarea cu trupul la cer a Mântuitorului. Firea omenească nu îşi pierde caracterul ei mărginit, ci este înălţată până la limita maximă a îndumnezeirii după har. Această dogmă este cuprinsă în hotărârile Sinodului al VI-lea ecumenic.

Darurile pe care firea umană le primeşte în Hristos prin unirea ipostatică se referă la cunoaştere şi la voinţa firii sale omeneşti.

a. Cunoaşterea umană a lui Iisus se lărgeşte, se potenţează la maxim prin unirea ipostatică, fiind ferită de erori, fără să se transforme, însă, în atotştiinţă divină. Ea creşte şi se dezvoltă progresiv: "Şi Iisus sporea cu înţelepciunea..." (*Luca* 2, 52). Această creştere în cunoaştere nu este numai o arătare treptată a înţelepciunii dumnezeieşti existentă în Hristos, ci o creştere reală a cunoaşterii omeneşti în condiţiile şi pe căile pe care sporeşte cunoaşterea umană în general, prin cugetare şi experienţă, dar cunoaşterea lui era lipsită de erori prin faptul că Mântuitorul neavând un ipostas uman, n-a avut nici opinie omenească personală şovăielnică, întrucât firea Lui omenească era activată şi condusă de ipostasul Lui dumnezeiesc.

Dacă se afirmă în Sfânta Scriptură că de ziua aceea şi de ceasul acela (al parusiei) nu ştiu nici Fiul, nici îngerii, ci numai Tatăl, aceasta se explică după unii Sfinţi Părinţi (Grigorie Teologul şi Ioan Damaschin) prin raportarea la firea omenească mărginită privită în sine, independent de unirea ipostatică, iar după alţi Sfinţi Părinţi se explică prin aceea că Mântuitorul n-a avut misiunea de a anunţa omenirii data celei de a doua veniri a Sa pe pământ.

b. În ceea ce priveşte voinţa omenească naturală a lui Hristos, având ca subiect purtător persoana Logosului de care era activată şi povăţuită, ea era cu totul inaccesibilă păcatului personal şi chiar ispitei; de aceea în privinţa voinţei omeneşti naturale a lui Hristos nu se poate vorbi de un progres moral al Lui, de o luptă cu patimile şi ispitele în săvârşirea binelui, întrucât voinţa naturală omenească s-a unit de la început cu voinţa firii divine, în baza ipostasului comun, Care, ca Fiu al lui Dumnezeu era însuşi Binele suprem.

Îndumnezeirea firii omeneşti a Mântuitorului prin har a cunoscut trei etape în îmbogăţirea şi umplerea ei de energiile Duhului Sfânt:

A. La întrupare, când are loc unirea ipostatică, întrepătrunderea firilor şi comunicarea însuşirilor, firea omenească intră într-un proces de îndumnezeire prin energiile divine, care o înalţă;

B. După înviere, firea omenească biruind păcatul și moartea se umple de energiile sau harul Duhului Sfânt, devenind cu totul transfigurată, trupul lui Hristos înviat depășind barierele spațiului și timpului.

C. După înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui, firea omenească devine cu totul pnevmatizată, stând din vecii vecilor pe scaunul slavei în sânul Sfintei Treimi.

3. Lipsa de păcat

Așa cum s-a afirmat anterior, Mântuitorul Iisus Hristos S-a născut în chip supranatural din Sfânta Fecioară Maria, deci fără păcatul strămoșesc, dar cu afectele firii omenești, care sunt urmări ale păcatului adamic. Păcate personale nu putea avea, întrucât subiectul firii omenești era Logosul divin.

Sfânta Scriptură mărturisește lipsa de păcat a Mântuitorului numindu-L "Sfânt" (*Luca* 1, 35) și arătând că nimeni nu-L va vădi de păcat (*Ioan* 8, 46). Toți Sfinții Părinți întemeiază lipsa de păcate personale pe unirea ipostatică a voii Lui omenești naturale cu voința Sa dumnezeiască. Numai fiind fără de păcat a putut lua asupra Lui păcatele omenirii și să moară pe cruce pentru ele, întărind voința și firea noastră în Sine. Ispita și păcatul au devenit neputincioase în persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

4. Lui Hristos I se cuvine o singură închinare

Dată fiind unitatea persoanei Lui și datorită unirii în chip nedespărțit și neîmpărțit a celor două firi în ipostasul Său dumnezeiesc, Mântuitorului trebuie să I se aducă o singură închinare, atât după dumnezeire cât și după omenitate. Deși natura umană chiar îndumnezeită rămâne natură omenească creată, totuși din cauza nedespărțirii și neîmpărțirii firilor în unirea ipostatică, nu este cu putință să aducem separat dumnezeirii lui Hristos adorare, iar omenirii Lui venerare, căci atunci am separa firile. Hristos fiind unul după ipostas, tot ce se cuvine Lui ca persoană se cuvine ambelor firi.

Adevărul acesta îl mărturisește Sfânta Scriptură, afirmându-se că lui Hristos I se cuvine aceeași cinstire ca și Tatălui: "Ca toți să cinstească pe Fiul, precum cinstesc pe Tatăl" (*Ioan* 5, 23). Sfântul

Apostol Toma I s-a închinat după înviere ca lui Dumnezeu: "Domnul Meu și Dumnezeul Meu" (*Ioan* 20, 28).

Sfinții Părinți au indicat că temeiul dogmatic al acestei unice închinări îl constituie unirea ipostatică. Sfântul Atanasie cel Mare spune: "Noi nu adorăm trupul despărțindu-l de Cuvânt, nici voind să adorăm Cuvântul nu-l despărțim de trup, ci fiindcă știm că Cuvântul s-a făcut trup îl recunoaștem pe acesta chiar în trup fiind Dumnezeu. Cine este deci, atât de fără de minte ca să zică Domnului, ieși din trupul Tău ca să Te ador ca Dumnezeu?" Sfântul Ioan Gură de Aur precizează: "Cu adevărat lucru mare și minunat este că trupul nostru stă în cer, în sânul Sfintei Treimi și primește închinare de la îngeri, arhangheli și serafimi". La rândul său Sfântul Ioan Damaschin afirmă: "Unul este deci Hristos, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, căruia împreună cu Tatăl și cu Duhul ne închinăm printr-o singură închinăciune cu preacuratul Lui trup, deoarece nu susținem că trupului Lui nu I se cuvine închinare. Trupul este adorat în unicul ipostas al Cuvântului care s-a făcut ipostasul trupului. Prin aceasta nu ne închinăm fapturii, căci nu ne închinăm trupului Lui ca unui simplu trup, ci ca unuia unit cu Dumnezeirea, pentru că cele două firi ale Lui se reduc la o singură Persoană și la un singur ipostas al lui Dumnezeu - Cuvântul. Mă tem să ating cărbunele din pricina focului, care este unit cu lemnul. Mă închin celor două firi ale lui Hristos din cauza dumnezeirii unită cu trupul". (*T.D.S.*, vol. 2, p. 597-598).

În hristologia ortodoxă întotdeauna s-a accentuat Persoana unică a Mântuitorului, în timp ce teologia scolastică a văzut oarecum separate cele două firi, datorită influențelor filosofiei antice substanțialiste. Pe această linie, în secolul al XX-lea în Apus s-a ajuns să se separe între Iisus al istoriei (firea umană a Mântuitorului) și Hristos al gloriei sau al credinței (firea divină a Mântuitorului). Corespunzător s-au elaborat două hristologii: una ascendentă, care trasează calea vieții lui Hristos ca om, de la Cruce la Înviere și una descendentă, care se referă la coborârea Fiului lui Dumnezeu în trup și are în centrul ei întruparea. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, 1996, p. 19 ș.u.).

5. Sfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu (Teotokos)

Cel ce se naşte ca om din Fecioara Maria este însuşi Dumnezeu-Fiul, care s-a făcut subiect şi ipostas al firii omeneşti, şi de aceea ea trebuie numită Născătoare de Dumnezeu. Sensul dogmei nu e acela că Fecioara a născut firea dumnezeiască, pentru că Hristos se naşte din veci din Tatăl, ci că Fecioara a născut pe Fiul lui Dumnezeu după omenitate, pe Dumnezeul-Om. În momentul naşterii, firea umană era asumată în ipostasul veşnic al Cuvântului sau enipostaziată.

Pe temeiul Revelaţiei cuprinse în Sfânta Scriptură (*Luca* 1, 3-5; *Romani* 1, 3; *Galateni* 4, 4), Biserica învaţă că Sfânta Fecioară Maria este Născătoare de Dumnezeu şi a definit această dogmă la Sinodul al III-lea ecumenic în anatematisma I, la Sinodul al V-lea ecumenic, anatematismele VI şi VIII şi la Sinodul al VII-lea ecumenic, canonul 5.

Sfinţii Părinţi întemeiază în mod unanim această dogmă pe unirea ipostatică. Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă: "Dacă cineva nu crede că Fecioară Maria a născut pe Dumnezeu, a despărţit pe om de Dumnezeu". Sfântul Chiril al Alexandriei spune: "Dacă Domnul nostru Iisus Hristos este Dumnezeu, cum nu este Dumnezeu cel pe care Fecioara L-a născut?". Sfântul Ioan Damaschin explică pe larg conţinutul dogmei: "Propovăduim că Sfânta Fecioară este în sensul propriu şi real Născătoare de Dumnezeu. Prin faptul că cel născut din ea este Dumnezeu adevărat, este adevărată Născătoare de Dumnezeu aceea care a născut pe Dumnezeul adevărat, întrupat din ea. Spunem că Dumnezeu s-a născut din ea, nu în sensul că Dumnezeirea Cuvântului a luat din ea începutul existenţei, ci în sensul că însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, Cel născut înainte de veci, în afară de timp, din Tatăl, Care există fără de început şi veşnic împreună cu Tatăl şi cu Duhul, în zilele cele de pe urmă, pentru mântuirea noastră, s-a sălăşluit în pântecele ei, s-a întrupat şi s-a născut din ea fără să se schimbe. Sfânta Fecioară n-a născut simplu om, ci un Dumnezeu adevărat; şi nu un Dumnezeu simplu, ci un Dumnezeu întrupat". (*Dogmatica*, p. 114-116).

+ pg 71 - Tache — Texte întrupare - Ioan 1,1
— cuvintele la zămislire

Bibliografie

1. Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în "P.S.B.", vol. 15, Bucureşti 1987;
2. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, Bucureşti 1993;
3. Sfântul Ioan Casian, *Despre întruparea Domnului*, trad. de David Popescu, în „P.S.B.", vol. 57, Bucureşti 1990;
4. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în „P.S.B.", vol. 80, Bucureşti, 1983;
5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943;
6. Idem, *Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în vol. "Studii de teologie dogmatică", Craiova, 1990;
7. Idem, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Sibiu, 1991;
8. Idem, *Iisus Hristos, lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Bucureşti, 1993;
9. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Bucureşti, 1978;
10. Idem, *Definiţia dogmatică de la Calcedon*, în rev. "Ortodoxia", 1951, nr. 2;
11. Idem, *Hristologia sinoadelor*, în rev. "Ortodoxia", 1974, nr. 4;
12. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Bucureşti, 1996;
13. Pr. prof. Ion Bria, *Credinţa pe care o mărturisim*, Bucureşti, 1987;
14. John Meyendorff, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad. de pr. prof. Nicolae Buga, 1997;
15. Diac. Ion Caraza, *Doctrina hristologică a lui Leonţiu de Bizanţ*, în rev. "Studii Teologice", 1967, nr. 5-6;
16. *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, Bucureşti, 1958, vol. 2;
17. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de Teologie Dogmatică şi Simbolică*, ms., Bucureşti, 1992, vol. 2;
18. Pr. prof. Ioan Ică, *Curs de Teologie Dogmatică şi Simbolică*, ms., Cluj, 1997;
19. Pr. Ştefan Buchiu, *Întrupare şi unitate*, Bucureşti, 1997;

IV. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE CHENOZĂ

Întruparea Fiului lui Dumnezeu și unirea ipostatică impun unele precizări asupra modului în care Dumnezeu S-a coborât la nivelul umanității noastre, fără să înceteze a fi Dumnezeu adevărat. Folosind o exprimare antinomică, Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie acțiunea de coborâre a Fiului lui Dumnezeu la oameni, smerindu-Se prin acceptarea suferinței și a morții: "Rămânând în același timp ceea ce era, Dumnezeu, și luând ceea ce nu era, trup și chip de rob, s-a făcut întreg ca noi, din noi, pentru noi, făcându-Se atât de mult om, încât să pară celor necredincioși că nu e Dumnezeu, dar totuși a rămas atât de mult Dumnezeu, cât poate să cugete rațiunea adevărată și binecredincioasă a celor credincioși" (*Epistola a doua către Ioan Cubicularul*, în col. "P.S.B.", vol. 81, p. 31).

Această coborâre smerită și acceptare a condiției umane slăbite de păcat, a fost numită chenoză, adică golire a Fiului lui Dumnezeu de slava Sa dumnezeiască. Biserica a formulat această învățătură pe temeiul textului din *Epistola* către *Filipeni*, cap. 2, v. 7-9: "Hristos, chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi întocmai cu Dumnezeu, ci s-a golit pe Sine, chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor…Ascultător făcându-se până la moarte și încă moarte pe cruce".

Chenoza (în limba greacă "Kenosis") implică două aspecte mai importante: al smeririi și al coborârii inexprimabile a Fiului lui Dumnezeu, pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră; al modului în care și-a impropriat firea noastră, ipostasul Său dumnezeiesc devenind subiectul purtător al firii omenești, cu toate trăsăturile ei pătimitoare.

Sfântul Apostol Pavel exprimă astfel modul paradoxal în care are loc chenoza Fiului lui Dumnezeu: "Bogat fiind, pentru noi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogățiți" (II *Corinteni* 8, 9). Într-adevăr, deși chenoza reprezintă o smerire, sărăcire, deșertare, golire reală a Lui de slava dumnezeiască, totuși, în sine, chenoza reprezintă și dovada puterii și libertății depline de manifestare, pentru că luând chipul nostru smerit de rob, El rămâne întreg Dumnezeu și aici jos și nu încetează să fie

Dumnezeu întreg și sus și să se îmbogățească și îndumnezeiască în Sine, tocmai prin golirea de slavă.

În chenoza Fiului lui Dumnezeu sunt două etape:

- una anterioară întrupării, când El acceptă să se coboare ca să se facă om pentru mântuirea noastră;
- alta care începe de la întrupare și ține până la moartea pe cruce prin care a desființat păcatul și moartea, ca unul care era fără de păcat.

Prin chenoză Hristos, pe de o parte, își asumă, odată cu firea omenească, și latura pătimitoare a ei (afectele), pe de altă parte El dă putere trupului Său să depășească afectele și să suporte până la capăt moartea pentru păcatele omenirii.

Sfinții Părinți au explicat chenoza ca o condiție a îndumnezeirii firii omenești, asumată de Mântuitorul Hristos la întrupare. Sfântul Ioan Gură de Aur: "Auzind că s-a deșertat să nu socotești vreo schimbare, prefacere sau nimicire a unei firi, ci rămânând ceea ce era, adică Dumnezeu, a luat ceea ce nu era, firea omenească și întrupându-se a rămas Dumnezeu" (*Cuvântări la praznice împărătești*, trad. de Dumitru Fecioru, București, 1942, p. 25). Sfântul Grigorie de Nazianz: "Ceea ce era a rămas iar ceea ce nu era a asumat ca să ne mântuiască, căci trupul s-a unit cu Dumnezeu și a devenit unul cu El, partea superioară biruind asupra celeilalte, ca să devin eu atât de mult Dumnezeu, pe cât s-a făcut Acela om; ca să devină încăpător într-un pântece, Cuvântul s-a supus pe Sine unei micșorări și eclipsări a slavei Lui negrăite pentru micimea noastră; luând chip de rob se coboară cu robii și la cei împreună robi și își însușește chipul străin, purtându-mă în Sine întreg, cu toate ale mele, ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, așa cum mistuie focul ceara sau soarele umezeala pământului, iar eu să mă împărtășesc de ale Lui datorită unirii". (*Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae, București, 1993, p. 67).

Sfântul Chiril al Alexandriei afirmă: "S-a smerit pe Sine ca să ridice la înălțimea Lui ceea ce e smerit prin fire. A luat chip de rob, deși e Domnul și Fiul, ca să aducă celui rob prin fire slava după asemănarea Lui, întrucât s-a făcut ca noi, adică om, ca noi să ne facem ca El,

dumnezei şi fii ai lui Dumnezeu; primeşte în Sine ale noastre, cele smerite, ca să ne dea în schimb cele ale Lui. Să nu-L dispreţuieşti pentru această coborâre la tine, căci dacă s-a smerit şi s-a făcut om pentru tine, a săvârşit o mare şi negrăită minune, căci auzind de umilinţă cunoaşte plinătatea Lui şi văzând smerenia înţelegi înălţimea. Golindu-se de plinătatea Sa ne-a făcut parte de ea; coborând din înălţimea Sa, ne-a înălţat pe noi la Sine" (cit. la pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, p. 261-262).

Sfântul Maxim Mărturisitorul, comentând pe Sfântul Grigorie de Nazianz, precizează: "Însuşi Cuvântul golindu-Se, smerindu-Se fără schimbare şi primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care îl avem noi prin fire şi, prin întrupare, supunându-Se cu adevărat simţirii noastre naturale s-a numit Dumnezeu văzut şi Dumnezeu de jos, făcând arătată puterea Sa suprainfinită prin fire... Prin golire (chenoză) îşi ia chip de rob adică a devenit om şi prin coborâre îşi însuşeşte ceea ce este străin, adică devine prin fire pătimitor şi săvârşeşte ca un rob cele ale Stăpânului, adică săvârşeşte trupeşte cele dumnezeieşti (şi cele trupeşti dumnezeieşte), făcându-se arătată golirea, chenoza cea negrăită, care a îndumnezeit lumea prin trup pătimitor." (*Ambigua*, p. 47).

Sfântul Ioan Damaschin: "Fiind Dumnezeu desăvârşit, se face om desăvârşit şi săvârşeşte cea mai mare noutate, singurul lucru nou sub soare, prin care se arată puterea infinită a lui Dumnezeu". (*Dogmatica*, p. 96).

Pe baza învăţăturii Sfinţilor Părinţi putem sistematiza astfel învăţătura ortodoxă despre chenoză şi urmările ei:

a. Prin chenoză Cuvântul lui Dumnezeu devine ipostas şi al firii omeneşti, poate să-şi împroprieze firea omenească, caracterul ei pătimitor, toate ale noastre (afară de păcat) şi să se facă om întru totul asemenea nouă, ca şi noi să devenim asemenea Lui.

b. Chenoza nu înseamnă renunţare la vreuna din însuşirile şi lucrările Sale ca Dumnezeu, căci a rămas ceea ce era, ci este numai golirea Sa de slava dumnezeiască impunătoare, ca să poată lua chip de rob şi să vină în maximă apropiere faţă de noi.

c. În chenoză cele două firi ale lui Iisus Hristos îşi păstrează fiecare proprietăţile naturale neschimbate, iar datorită unirii ipostatice în persoana Logosului fiecare fire comunică celeilalte însuşirile ei; toate lucrările lui Htristos în stare de chenoză sunt lucrări teandrice, Hristos lucrând toate cele omeneşti dumnezeieşte şi cele dumnezeieşti omeneşte, cele ale Stăpânului ca un rob şi cele ale robului ca un Stăpân.

d. Chenoza Fiului lui Dumnezeu întrupat şi îndumnezeirea firii Sale omeneşti sunt corelative: S-a deşertat de slava dumnezeiască pentru ca să ne facă părtaşi de ea; îndumnezeirea firii omeneşti reprezintă aspectul pozitiv al chenozei.

e. Chenoza şi pogorârea Fiului se explică prin marea iubire a lui Dumnezeu faţă de noi, prin care acceptă să Se smerească pe Sine; de aceea starea lui Hristos de maximă chenoză în moartea pe cruce coincide cu starea de maximă manifestare a iubirii Sale dumnezeieşti, prin jertfa supremă pentru păcatele noastre, dar şi a atotputerniciei Sale prin biruinţa asupra morţii.

f. Chenoza constituie taina mântuirii noastre obiective şi subiective, modul prin care Hristos a realizat iconomia mântuirii noastre prin întrupare şi jertfa pe cruce, din ascultare faţă de Tatăl, dar şi modul de însuşire al acesteia de către noi prin ascultarea şi smerenia noastră desăvârşită, după exemplul şi din puterea lui Iisus Hristos; prin smerenie Iisus îşi acoperea dumnezeirea, iar credincioşii faptele bune. (Pr. prof. Ioan Ică, *Curs de teologie dogmatică*, vol. II, p. 42-43).

Teologia ortodoxă consideră că, deşi chenoza Fiului lui Dumnezeu este reală, cu păstrarea neschimbată a proprietăţilor celor două firi, nu se poate admite o chenoză radicală, totală, în sensul de renunţare din partea lui Hristos la însuşirile Sale divine.

Teologii protestanţi din secolul al XVI-lea şi ulterior cei din secolul al XIX-lea lăsând la o parte dimensiunea apofatică a chenozei, au căutat să raţionalizeze misterul, elaborând o serie de teorii chenotice fără temei revelaţional şi care contravin formulei dogmatice de la Calcedon.

Unii teologi luterani (Thomasius şi Gess) înţeleg chenoza ca o "golire de întrebuinţare", în sensul că Hristos îşi păstrează însuşirile

divine dar nu le întrebuinţează complet şi continuu. Alţii (Osiander) o echivalează cu o "ascundere de întrebuinţare" în sensul că Hristos s-a folosit de însuşirile Sale divine numai pe ascuns.

Eroarea acestor teorii chenotice protestante constă în aceea că presupun o schimbare reală a firii divine, negând realitatea unirii ipostatice.

Teologi protestanţi mai noi (Bernard Sartorius, Lange şi Ewald) afirmă o chenoză radicală, adică o limitare reală a firii divine. Astfel, în starea de chenoză Iisus Hristos ar fi fost doar un Dumnezeu virtual şi nici n-ar fi avut conştiinţa că este Dumnezeu. Aceste concepţii protestante reprezintă în fond forme moderne de monofizitism. (Pr. prof. Gheorghe Remete, *Dogmatica ortodoxă*, ed. a III-a, Alba Iulia, 2000, p. 231-232).

Chenoza trebuie înţeleasă cu referire la planul de mântuire conceput şi realizat de înţelepciunea şi puterea lui Dumnezeu, pe temeiul iubirii Sale faţă de lume. Prin atotputernicia Sa şi pentru a fi accesibil nouă, Dumnezeu poate pătrunde în formele noastre de existenţă fără să le anuleze şi fără ca prin aceasta să renunţe la folosirea puterii Sale dumnezeieşti.

Părintele Stăniloae defineşte astfel chenoza: "Fiul lui Dumnezeu a primit să fie subiect al modestelor însuşiri şi manifestări omeneşti. Prin chenoză trebuie să înţelegem această împletire (perihoreză) a firii dumnezeieşti în existenţa şi activitatea ei cu firea omenească, Dumnezeu arătându-se oamenilor în chipul smerit al omului." (*T.D.S.*, vol. 2, p. 604).

Teologia ortodoxă susţine că în starea de chenoză Mântuitorul a păstrat intactă firea dumnezeiască şi doar aşa a îndumnezeit firea omenească. Împletirea (perihoreza) celor două firi este posibilă în măsura în care luăm în considerare faptul că cele două firi sunt unite în ipostasul divin al Mântuitorului. Din punct de vedere ortodox, persoana este cea care face posibilă unirea firilor, divină şi umană, Mântuitorul înfăţişându-Se Sfintei Treimi ca Dumnezeu adevărat iar oamenilor cu întreaga natură umană. Dacă nu se admite unirea reală şi veşnică a celor două firi în Persoana Mântuitorului Hristos, se ajunge la erezia nestoriană, omiţându-se procesul de îndumnezeire a firii omeneşti, care s-a petrecut după întruparea Fiului lui Dumnezeu.

V. EREZIILE HRISTOLOGICE

Dogma hristologică este tot atât de profundă şi complexă ca şi dogma trinitară. Ca şi învăţătura despre Sfânta Treime, învăţătura despre Persoana Mântuitorului Hristos şi despre lucrarea Sa în lume, a constituit centrul preocupărilor teologice ale Sfinţilor Părinţi.

Alături de învăţătura corectă, stabilită de Biserică pe baza Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii, au apărut erezii care răstălmăceau adevărul de credinţă şi care au provocat Biserica să dogmatizeze în Sinoade.

Ereziile hristologice pe care le-a consemnat istoria bisericească se referă la: dumnezeirea Mântuitorului, omenitatea Lui şi la unirea ipostatică.

A. Erezii cu privire la dumnezeirea Mântuitorului

1. Erezii care negau total dumnezeirea lui Iisus Hristos, considerându-L un simplu om. Au apărut în perioada apostolică, având ca reprezentanţi pe Cerint şi pe Ebion, care au fost combătuţi de Sfântul Evanghelist Ioan. În secolul al II-lea ereticii Teodot, Carpocrat şi Artemon au fost combătuţi de către Tertulian şi Ipolit în Apus. În secolul următor ereticul Pavel de Samosata a fost condamnat la Antiohia în 264 şi 270. Erezia a continuat sub alte forme până în epoca Renaşterii, când este întâlnită la socinieni, predecesorii unitarienilor. Această concepţie eronată şi-au însuşit-o în secolele XVIII-XIX teologii protestanţi raţionalişti.

2. Arianismul şi semiarianismul în secolul al IV-lea. A apărut în Alexandria Egiptului prin preotul Arie, care era tributar filosofiei platonice. Acest eretic susţinea că Mântuitorul nu este de o fiinţă cu Dumnezeu – Tatăl şi nu este Fiul Lui, ci este fiu doar în sens moral, El fiind creat de Tatăl înainte de timp.

A fost condamnat la Sinodul I Ecumenic (325), dintre Părinţi remarcându-se Sfântul Atanasie cel Mare, care a propus termenul "deofiinţă".

3. Ereziile antitrinitare sau patripasiene. De influenţă iudaică, acestea plecau de la premisa că Dumnezeu este Unul, nu numai în fiinţă, ci şi în ipostas. În Revelaţie însă, sunt menţionate trei persoane, fapt ce i-a determinat să afirme că în plan iconomic Dumnezeu cel Unul

se manifestă în trei moduri. Antitrinitarii s-au divizat ulterior în modaliști (persoanele treimice sunt moduri de manifestare ale Unicului Dumnezeu) și dinamici (Fiul și Duhul Sfânt sunt puteri ale Tatălui).

Aceste erezii se numesc și patripasiene deoarece afirmau că Dumnezeu fiind o singură Persoană, în Iisus Hristos S-a întrupat și a pătimit însuși Dumnezeu Tatăl (Pater passum est). Reprezentanții acestor erezii au fost condamnați de Biserică în secolele al II-lea și al III-lea și combătuți în special de Sfântul Irineu și de Sfântul Vasile cel Mare.

B. Erezii cu privire la omenitatea Mântuitorului

Firea umană a Mântuitorului Iisus Hristos este o fire deplină, ca și a noastră. Firea Lui omenească fiind compusă din trup și suflet, ereziile vor viza fie trupul, fie sufletul, fie nașterea supranaturală din Sfânta Fecioară Maria.

1 . Erezii referitoare la trupul Mântuitorului.

a. Dochetismul considera trupul lui Iisus ca fiind doar aparent.

b. Gnosticismul afirma opoziția totală dintre spirit și materie la fel ca în platonism. Materia fiind rea în sine, ar fi fost nedemn pentru Dumnezeu să se coboare în ea, să se întrupeze. Primii reprezentanți ai acestei erezii de factură iudeo-creștină, Simon Magul, Vasilide, Menandru, Saturnin, Marcian, au fost combătuți de Sfântul Ioan Evanghelistul.

Alți gnostici și ereticii manihei recunoșteau Mântuitorului un oarecare trup, dar nu unul material, ci unul spiritual cu care a venit din cer și cu care a trecut prin Fecioara Maria ca printr-un tunel. Au fost combătuți de Sfântul Ignatie Teoforul, Sfântul Irineu și alții.

2. Erezii referitoare la sufletul Mântuitorului.

Apolinarie și Lucian de Samosata afirmau că Iisus Hristos nu a avut suflet rațional (pnevma), ci doar suflet animal (psihi). În persoana Mântuitorului locul sufletului rațional a fost luat de către Logosul divin. Dacă Biserica ar fi acceptat aceste erezii ar fi lipsit pe Mântuitorul de rațiune, iar firea lui umană ar fi fost știrbită. Sfânta Scriptură folosește cei doi termeni (pnevma și psihi) cu același sens, dar cu funcții diferite. Acești eretici au fost combătuți de Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul

Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Epifanie, Fericitul Augustin, fiind condamnați la Alexandria, Roma și la Sinodul al II-lea Ecumenic.

3. Erezii referitoare la nașterea din Fecioară.

Cu privire la nașterea din Fecioară, Cerint, Ebion, Carpocrat, gnosticii iudaizanți și alții, afirmau că Iisus Hristos s-a născut din Sfânta Fecioară Maria pe cale naturală. Acești eretici au fost combătuți de Tertulian, Irineu, Ciprian, Sfântul Ioan Gură de Aur și alții.

C. Erezii cu privire la Unirea ipostatică

1. Nestorianismul. Inițiatorul acestei erezii, Nestorie, patriarh al Constantinopolului, secolul al V-lea, aparținea școlii teologice antiohiene. El accentua atât de mult realitatea autonomă a celor două firi în Persoana Mântuitorului, încât spărgea unitatea persoanei. Nestorie susținea că Logosul divin a coborât asupra omului Hristos la botez și a odihnit în El, până la Patimi, când l-a părăsit, lăsându-l să moară pe cruce. Așadar în Iisus Hristos ar fi două persoane, persoana divină și persoana umană și de aceea erezia s-a mai numit și dioprosopism (dio prosopa).

Întrucât Sfânta Fecioară Maria a născut o fire și o persoană umană și nu divină, trebuie numită "Născătoare de om" (Antropotokos) și nu "Născătoare de Dumnezeu" (Theotokos).

Nestorianismul a fost combătut de Sfântul Chiril al Alexandriei și condamnat la Sinodul al III-lea ecumenic.

2. Monofizitismul. Această erezie se plasează la extrema opusă, afirmând prezența în Hristos a unei singure firi. Din dorința de a-l combate cu orice preț pe Nestorie, ereticul Eutihie din Constantinopol (secolul al V-lea), afirma unirea celor două firi până la confundare. Propriu-zis firea umană a fost absorbită de firea divină.

Erezia a fost combătută de papa Leon I și condamnată la Sinodul al IV-lea de la Calcedon, afirmându-se integritatea și persistența celor două firi, unite în mod neamestecat și neschimbat.

3. Monotelismul. Erezia a apărut în secolul al VII-lea şi poate fi considerată un monofizitism deghizat. Se admitea existenţa a două firi în Mântuitorul, dar a unei singure voinţe, cea divină.

Susţinătorii acestei erezii, patriarhii Sergiu, Pyrrhus şi Pavel ai Constantinopolului, Cyrus al Alexandriei şi papa Honoriu al II-lea, au fost combătuţi de Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Sofronie al Ierusalimului şi papa Martin I.

Deşi a fost condamnată la Sinodul al VI-lea ecumenic, erezia a reapărut sub forma monoenergismului (o singură lucrare a Persoanei lui Hristos, chiar dacă se admit două firi şi două voinţe) şi ulterior prin iconoclasm, în secolul al VIII-lea, care refuza reprezentarea feţei, deci a firii umane a lui Hristos, în icoane.

4. Adopţianismul. Apare în Spania în secolul al VIII-lea, şi reprezintă un nestorianism târziu. Reprezentanţii acestei erezii susţineau că după umanitate Iisus Hristos nu este Fiu propriu al lui Dumnezeu, ci numai Fiu adoptiv, după har, ca şi sfinţii. Erezia a fost condamnată de mai multe sinoade locale din Apus.

VI. OPERA DE MÂNTUIRE A LUI IISUS HRISTOS PRIN ÎNTREITA SLUJIRE

În teologie termenul de mântuire are un sens obiectiv şi unul subiectiv; de aici *mântuire obiectivă* prin care se înţelege răscumpărare, restaurare, împăcare şi îndumnezeire şi *mântuire subiectivă*, care corespunde termenilor biblici de îndreptare, sfinţire, viaţă nouă, viaţă în Hristos, îndumnezeire prin har.

Aşadar prin mântuire obiectivă înţelegem lucrarea de restaurare şi răscumpărare a neamului omenesc din robia morţii şi a păcatului săvârşită de către Domnul Iisus Hristos, prin întruparea, jertfa, învierea şi înălţarea Sa. Ea poate fi numită mântuirea virtuală a întregii umanităţi sau răscumpărarea. Mântuirea subiectivă sau personală reprezintă împroprierea de către fiecare om, prin har, credinţă şi fapte bune, a roadelor răscumpărării, numindu-se şi îndreptare.

Relaţia dintre persoana şi opera Mântuitorului Hristos

Învăţătura despre persoana Mântuitorului este legată de opera de mântuire a lumii. Nu se poate despărţi între activitatea sau lucrarea mântuitoare şi Persoana Domnului Hristos. Nu există mântuire în afară de Persoana Sa, pentru că noi ne mântuim subiectiv sau personal şi nu printr-o învăţătură detaşată de El, ci împărtăşindu-ne de Hristos în Biserică prin Sfintele Taine şi rămânând într-o relaţie permanentă şi personală cu Hristos.

Părintele Stăniloae afirmă în acest sens: "Iisus Hristos mântuieşte El însuşi ca Persoană de neînlocuit, întrucât calitatea Sa de persoană dumnezeiască devenită accesibilă ca om, este unicul izvor de putere care ne eliberează de păcat şi de urmările lui. Mântuirea nu o putem dobândi decât în Dumnezeu sau ca o înveşnicire a relaţiei personale cu El, relaţie prin care ni se comunică şi primim în mod liber darurile şi puterile vieţii adevărate." (*T.D.O.*, vol. 2, p. 108-109).

Între persoana şi opera mântuitoare a lui Hristos există o distincţie dar nu o separaţie; opera de mântuire poate fi privită şi în sine, teoretic,

ca o realitate distinctă de persoana Sa, sub diferite aspecte; în fond, însă, Persoana şi opera Sa de mântuire formează un tot indivizibil. De aceea în teologia ortodoxă accentul este pus întotdeauna pe Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Care a realizat în Sine împăcarea cu Dumnezeu şi îndumnezeirea firii omeneşti. Atunci când vorbim de mântuire, vorbim de Hristos Mântuitorul şi nu de o operă detaşată de El; încercând să definim lucrarea mântuitoare săvârşită de Hristos, definim de fapt pe Iisus Hristos, în întreita Sa slujire. De persoana lui Iisus şi de relaţia personală şi comunitară cu El depinde mântuirea noastră; ne mântuim prin Persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeul-Om, şi nu printr-o lucrare detaşată de El. De aici şi importanţa dogmatică şi spirituală a prezenţei eficiente prin energiile divine necreate a Mântuitorului Hristos în Biserică şi în Sfintele Taine, aşa cum se va observa în tratarea mântuirii subiective sau personale.

Întreita slujire a Mântuitorului Iisus Hristos

Pentru restaurarea omului şi a comuniunii lui Dumnezeu se impunea luminarea omului prin învăţătura adevărată, refacerea legăturii cu Dumnezeu şi întărirea şi susţinerea credinciosului în această relaţie. De aceea în lucrarea mântuitoare a Domnului Hristos distingem trei slujiri sau demnităţi: de prooroc sau învăţător, prin care Mântuitorul aduce Revelaţia desăvârşită a Prea Sfintei Treimi şi a planului de mântuire a umanităţii; de Arhiereu, prin care Hristos reface legătura dintre om şi Dumnezeu şi împacă prin jertfă pe Dumnezeu cu omul (*Evrei* 10, 12); de Împărat, prin care Hristos învinge puterile răului şi conduce pe om spre scopul său suprem (*Matei* 28, 18).

Mântuitorul a îndeplinit aceste trei slujiri, chemări sau misiuni în sens propriu. La oameni, cele trei demnităţi se găsesc separat, în timp ce viaţa Mântuitorului reprezintă împlinirea acestor trei slujiri în mod unitar şi desăvârşit.

În Vechiul Testament cele trei demnităţi sunt puse în relaţie cu persoane diferite, care preînchipuie slujirea Mântuitorului: ca profet la

Isaia 42, 1-4, ca preot în *Psalmul* 109, 4 şi ca împărat în *Psalmul* 2, 7; *Miheia* 2, 15; *Zaharia* 6, 9.

Profeţiile din Vechiul Testament devin realitate în Noul Testament, în care sfinţii evanghelişti descriu lucrarea mântuitoare a lui Hristos ca întreită slujire, evidenţiind succesiv cele trei demnităţi: chemarea profetică la *Luca* 13, 33 şi *Matei* 13, 57, slujirea arhierească la *Ioan* 17, 19 şi *Evrei* 4, 14 iar demnitatea împărătească la *Matei* 25, 31-34, *Luca* 19, 12 şi toate trei împreună la I *Corinteni* 1, 30. Însuşi numele de Hristos (Mesia), care înseamnă "Uns", indică întreita misiune a Domnului, Unsul prin excelenţă, Care concentrează în El aceste trei demnităţi. (În Vechiul Testament, aşa cum se cunoaşte, erau unşi profeţii, arhiereii şi împăraţii).

1. Chemarea profetică sau învăţătorească

Prin această chemare sau slujire înţelegem lucrarea Mântuitorului de a descoperi oamenilor adevărul absolut, adică despre Sine ca Dumnezeu: "Eu sunt lumina lumii..." (*Ioan* 8, 12); "Eu sunt calea, adevărul şi viaţa." (*Ioan* 14, 6). În acelaşi timp a revelat adevărul despre om şi lume, ca opere ale lui Dumnezeu destinate îndumnezeirii prin har. Mântuitorul descoperă pentru prima dată în istorie Taina Prea Sfintei Treimi, a planului de creare şi mântuire a lumii, taina omului şi a vieţii viitoare.

Iisus Hristos nu descoperă un adevăr abstract detaşat de Sine ci pe Sine însuşi în calitate de Creator, Proniator, Mântuitor, Desăvârşitor şi Judecător al omului şi al lumii. Iisus este adevărul şi proorocia în persoană sau Învăţătorul şi Proorocul prin excelenţă. Ceilalţi profeţi vesteau adevărul primit de la Dumnezeu, în timp ce Hristos este El însuşi Adevărul şi reprezintă ca Persoană a Dumnezeului – Om plenitudinea Revelaţiei.

Cuvintele Lui au acoperire în însăşi Persoana Lui, ele sunt o radiere a Persoanei Sale; de aceea cuvintele Lui sunt veşnice şi neschimbabile ca şi Persoana Lui. El îl arată în Persoana Sa atât pe Dumnezeu cât şi pe om, dar şi cosmosul restaurat şi transfigurat. "Îl arată pe om în Sine", afirmă Părintele Stăniloae, "în starea desăvârşită

de după înviere, care poate deveni şi starea reală a tuturor celor ce cred în El. Iar pentru că El este de fapt prin voinţa Sa şi prin învierea Sa ceea ce e chemată să devină de fapt omenirea întreagă, învăţătura Lui este şi realistă şi profetică, acoperindu-se cu ceea ce este El ca om, în care s-a realizat cu adevărat umanitatea şi se va realiza după Înviere." (*T.D.O.*, vol. 2, p. 117).

Evanghelia împărăţiei, pe care El însuşi continuă să o vestească şi după înălţarea Sa, în Biserică, prin Sfinţii Apostoli şi urmaşii acestora, ajutaţi de Duhul Sfânt, trebuie propoveduită, trăită şi valorificată în contextul fiecărei epoci de fiecare generaţie de credincioşi, până la sfârşitul veacurilor.

Chemarea Sa profetică sau învăţătorească se împărtăşeşte într-un anumit mod şi credincioşilor în Biserică în sensul că Hristos, prin Duhul Sfânt, le dăruieşte puterea de a cunoaşte şi a trăi în Adevăr, adică în comuniune cu Dumnezeu-Sfânta Treime.

2. Slujirea arhierească.

În centrul operei de mântuire stă slujirea arhierească a Domnului Hristos, prin care ne-a eliberat din robia păcatului şi a morţii, restaurând chipul lui Dumnezeu din om şi legătura dintre om şi Dumnezeu. Slujirea arhierească constă în chenoza, jertfa de Sine şi suferinţele îndurate de la întrupare până la moarte dar mai ales în jertfa de pe cruce pentru păcatele noastre prin care ne-a împăcat cu Dumnezeu şi a restabilit comuniunea dintre noi şi Dumnezeu.

În Vechiul Testament profetul Isaia descrie, prin puterea Duhului Sfânt, jertfa Mântuitorului, în termenii cei mai expresivi: "Acesta a luat asupră-şi durerile noastre şi S-a împovărat. Şi noi îl socoteam pedepsit şi chinuit de Dumnezeu, dar El fusese pătruns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit spre mântuirea noastră şi prin rănile Lui toţi ne-am vindecat. Toţi umblam rătăciţi ca nişte oi, fiecare pe calea noastră şi Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile tuturor. Chinuit a fost dar s-a supus şi nu şi-a deschis gura Sa; ca un Miel spre junghiere S-a adus şi ca o oaie fără de glas înaintea

celor ce o tund, aşa nu şi-a deschis gura Sa...Că s-a luat de pe pământ viaţa Lui! Pentru fărădelegile poporului meu a fost adus spre moarte" (*Isaia* 53, 4-8).

Preoţia şi jertfele Vechiului Testament erau o prefigurare a adevăratei preoţii şi jertfe din Noul Testament; ele nu erau capabile să biruiască păcatul întregii omeniri şi nici să împace sau să refacă legătura noastră cu Dumnezeu. De aceea pentru noi Iisus Hristos este mijlocitorul desăvârşit între Dumnezeu şi oameni, deopotrivă Dumnezeu şi om, fără de păcat şi prin aceasta unicul şi veşnicul arhiereu, care poate mijloci pentru noi cu adevărat pentru că "rămâne în veac" (*Evrei* 7, 24-25). Spre deosebire de preoţii din Legea Veche, El n-a adus o jertfă exterioară, ci S-a adus pe Sine Însuşi ca jertfă supremă lui Dumnezeu pentru păcatele noastre (*I Ioan* 2, 2).

Hristos este nu numai Arhiereul jertfitor ci şi jertfa însăşi; El este şi Cel care aduce şi care Se aduce jertfă şi Cel care primeşte ca Dumnezeu. Arhiereul este una cu jertfa, este jertfa în persoană. "Acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor! Acesta este sângele Meu al Legii celei noi, care pentru voi şi pentru mulţi se varsă, spre iertarea păcatelor!" (*Matei* 26, 26-28).

Spre deosebire de preoţia lui Aaron, Hristos este Arhiereu după rânduiala lui Melchisedec (*Evrei* 6, 20), adică fără predecesor şi fără succesor, preoţia Lui fiind eternă şi universală.

Sfinţii Părinţi au căutat să indice şi motivul pentru care Mântuitorul Hristos a ales jertfa crucii. După unii, moartea Domnului se explică prin iubirea Sa faţă de oameni, iar după alţii, ea este pusă în legătură cu dreptatea ca jertfă substitutivă pentru ştergerea păcatului.

Alte scopuri ale jertfei Mântuitorului, în afară de răscumpărare, ar fi următoarele: să adeverească misiunea Sa dumnezeiască şi adevărul învăţăturii Sale; să dea pildă de smerenie, răbdare şi lepădare de sine; să sfinţească prin sângele Său legea cea nouă; să dovedească prin fapte nemărginita Sa iubire de oameni şi să înlăture părerea falsă despre un Mesia lumesc.

Slujirea Sa arhierească şi jertfa Sa sunt actualizate de Mântuitorul Hristos, prin puterea Duhului Sfânt, în Biserica Sa prin preoţia sacramentală şi prin Jertfa euharistică, care nu vor înceta până la Parusie. Credincioşii participă la această slujire prin preoţia universală şi prin duhul de jertfă, care trebuie să-i anime în permanenţă.

3. Demnitatea împărătească.

Chemarea profetică şi slujirea arhierească ale Mântuitorului s-au împlinit în starea chenotică, de smerenie a Lui. Pentru desăvârşirea operei mântuitoare trebuia să arate şi slava divină, trebuia să aibă şi demnitatea împărătească.

În Vechiul Testament, Mesia este înfăţişat ca "stând pe scaunul împăraţilor" şi ca "Cel ce judecă şi face dreptate", sau ca "Cel ce stăpâneşte până la marginile pământului" (*Ieremia* 23, 5-6).

În Noul Testament, îngerul Gavriil îl vesteşte pe Mesia ca împărat veşnic (*Luca* 1, 33); magii de la Răsărit caută pe "împăratul iudeilor" şi îi aduc daruri ca unui împărat (*Matei* 2, 2); la intrarea în Ierusalim este aclamat ca împărat, iar în faţa lui Pilat, Iisus recunoaşte că este împărat.

Sfântul Apostol Pavel îl numeşte "Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor" (I *Timotei* 6, 15), calitate pe care însuşi Domnul şi-o descoperă Apostolilor după înviere: "Mi s-a dat toată puterea în cer şi pe pământ" (*Matei* 28, 18).

Mântuitorul îşi exercită demnitatea împărătească într-o anumită măsură în viaţa pământească, dar în mod desăvârşit după moartea Sa. În prima parte îşi arată puterea prin minuni, în special prin cele săvârşite asupra morţii (înviind pe fiica lui Iair, pe fiul văduvei din Nain şi pe Lazăr din Betania), ca şi prin stabilirea principiilor după care se va conduce Biserica. În partea a doua îşi manifestă puterea de Împărat prin coborârea la iad şi prin înviere, sfărâmând puterea şi stăpânirea diavolului, prin înălţare şi şederea de-a dreapta Tatălui şi prin prezenţa Sa continuă în Biserică, în calitate de Cap al ei. Ultima manifestare în timp a puterii împărăteşti va fi la Parusie, prin învierea generală, judecată universală, înnoirea cerului şi a pământului, după care va urma Împărăţia cea veşnică împreună cu cei drepţi.

De reţinut şi faptul că prin Hristos, în Duhul Sfânt, Împărăţia cerurilor este deja prezentă în Biserică sau Biserica înseamnă inaugurarea Împărăţiei pe pământ, deşi încă în mod nedeplin. Ele sunt inseparabile dar distincte, se aseamănă dar se şi deosebesc; împărăţia o avem deja în Biserică, în Cuvântul lui Dumnezeu şi prin Sfintele Taine, dar numai ca arvună, o avem dar nu deplin şi mereu ne rugăm: "Vie împărăţia Ta" (*Matei* 6, 10). Ne rugăm, de fapt, să ne împărtăşim de Iisus Hristos Împăratul, până "în ziua cea neînserată a Împărăţiei Sale".

Deosebirea esenţială este aceea că în Biserică, ce se află pe cale sunt şi drepţi şi păcătoşi, şi grâu şi neghină. În Împărăţia lui Dumnezeu, în care vor intra numai sfinţii şi drepţii, domneşte doar pacea, dreptatea, ea fiind viaţa veacului viitor.

Puterea împărătească a lui Hristos se comunică şi credincioşilor în Biserică, prin puterea Duhului Sfânt, pentru ca ei să se conducă pe ei înşişi cu "duh stăpânitor", să biruiască ispitele şi păcatul, să umble ca nişte înviaţi. Această putere se va împărtăşi plenar drepţilor în Împărăţia cea veşnică, în care ei vor fi împăraţi împreună cu Împăratul Hristos, împărăţind în veci.

VII. ASPECTELE RĂSCUMPĂRĂRII (SOTERIOLOGIA)

Opera de mântuire obiectivă săvârşită de Domnul Hristos prin întreita slujire conţine în sine multe aspecte şi semnificaţii. Taina mântuirii şi a unirii noastre cu Dumnezeu prin Iisus Hristos nu poate fi cuprinsă în câteva explicaţii. Nicolae Cabasila exprimă acest adevăr în următorii termeni: "De aceea şi Sfânta Scriptură a trebuit să caute o mulţime de pilde, care să lămurească marea taină a acestei uniri neînţelese, deoarece într-una singură e limpede că nu se poate cuprinde un atât de mare adevăr. Dar nici una din aceste pilde sau imagini nu lămureşte deplin unirea duhovnicească a omului cu Dumnezeu, căci toate se dovedesc neputincioase în a arăta toată adâncimea acestei taine." (*Despre viaţa în Hristos*, p. 132-133).

Teologia ortodoxă a stabilit că pe lângă cele trei slujiri ale Mântuitorului prin care El a săvârşit opera Sa mântuitoare se poate vorbi şi despre trei direcţii ale slujirii arhiereşti a lui Hristos (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.* 1978, vol. 2, p. 128-135): spre Dumnezeu-Tatăl, spre propria fire omenească şi spre întreaga umanitate. Aceste trei direcţii corespund cu cele trei aspecte ale mântuirii obiective sau ale Răscumpărării, despre care s-a tratat în mod tradiţional în manualele de dogmatică (*T.D.S.* 1958, vol. 2, p. 616-640; pr. Gheorghe Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, 2000, ed. a II-a, p. 242-247).

Vom prezenta în continuare cele trei aspecte ale operei de răscumpărare ţinând cont că ele corespund, în ordinea tratării, cu cele trei direcţii menţionate mai sus.

1. Aspectul de jertfă al Răscumpărării

Acest aspect reprezintă direcţia operei de mântuire îndreptată spre Dumnezeu, întrucât jertfa de pe cruce a fost adusă de Iisus Hristos ca om lui Dumnezeu pentru toţi oamenii cuprinşi virtual în ipostasul Său dumnezeiesc. Fiul lui Dumnezeu s-a făcut, prin întrupare, om desăvârşit şi fără de păcat, pentru a Se aduce pe Sine jertfă fără prihană lui Dumnezeu şi pentru ca să biruiască neascultarea noastră prin ascultarea

desăvârşită faţă de Dumnezeu, aducându-ne astfel la starea de ascultare faţă de El, prin împlinirea întregii dreptăţi a lui Dumnezeu.

Dacă păcatul a însemnat mândrie, neascultare şi nesocotire a bunătăţii şi dreptăţii lui Dumnezeu, prin care a intrat în lume moartea, Iisus s-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se faţă de Dumnezeu până la a muri pe cruce. Întrucât era Dumnezeu şi om desăvârşit, ascultarea Sa a avut o valoare infinită, compensând neascultarea şi păcatele tuturor oamenilor şi biruind prin aceasta moartea.

În Sfânta Scriptură se arată că iniţiativa jertfei o are Dumnezeu-Tatăl, iar Fiul se jertfeşte de bunăvoie, din ascultare faţă de Tatăl şi din iubire faţă de oameni. "Că aşa a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Unul-Născut Fiul Său L-a dat, ca lumea să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică." (*Ioan* 3, 16). "Şi s-a dat pe Sine prinos şi jertfă lui Dumnezeu întru miros de bună mireasmă" (*Efeseni* 5, 21). "Sângele lui Hristos s-a adus jertfă lui Dumnezeu fără prihană" (*Evrei* 9, 14). "Hristos ne-a răscumpărat, făcându-Se pentru noi blestem" (*Galateni* 3, 13).

Sfântul Atanasie cel Mare explică scopul jertfei aduse de Hristos, astfel: "Dar de vreme ce...trebuia să moară numaidecât, acesta fiind mai ales motivul pentru care a venit la noi...a adus şi jertfa pentru toţi, dând templul Său spre moarte (*Evrei* 9, 12, 24), ca să facă pe toţi nevinovaţi şi iertaţi de neascultarea de la început şi să se arate pe Sine mai înalt decât moartea, arătând trupul Său nestricăcios drept pârga învierii tuturor" (*Tratat despre întruparea Cuvântului*, XX, p. 114-115).

Sfântul Maxim Mărturisitorul comentează modul în care Iisus Hristos a luat firea umană, care purta în ea şi moartea ca "blestem" pentru păcat, iar prin ascultare a înaintat spre moartea în Dumnezeu, moartea din iubire faţă de Dumnezeu: "Luând deci Domnul osânda aceasta a păcatului meu liber ales, adică pătimirea, stricăciunea şi moartea cea după fire, s-a făcut pentru mine păcat prin pătimire, moarte şi stricăciune, îmbrăcând de bunăvoie, prin fire, osânda mea, El care nu era osândit după voia cea liberă din El." (*Răspunsuri către Talasie*, p. 42).

Întrucât moartea suportată de Hristos a fost o moarte pentru păcatul lumii, ea a fost o moarte dreaptă, căci toată firea omenească

trebuie să ia plata morții; dar întrucât El personal era fără păcat, ea era o moarte nedreaptă. Astfel, a fost drept și să moară, dar a fost drept și să învieze. Cu alte cuvinte, dreptatea lui personală a biruit "dreptatea" morții și în acest fel dreptatea lui Dumnezeu s-a manifestat plenar sau s-a împlinit desăvârșit (cf. Pr. Gheorghe Remete, *op. cit.*, p. 243).

În legătură cu aspectul de jertfă al Răscumpărării se mai impun unele precizări, care configurează mai exact viziunea ortodoxă.

a. Inițiativa jertfei de pe cruce nu o are numai Tatăl (*Ioan* 3, 16) ci și Fiul, pentru că Hristos s-a dat pe Sine jertfă pentru noi (*Efeseni* 5, 2). Ca și taina creației, taina mântuirii noastre are un temei în Sfânta Treime, Care participă plenar în toate actele Sale.

b. Hristos a adus ca om jertfă lui Dumnezeu în Treime, pentru că "eu când zic Dumnezeu înțeleg: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh" (Sfântul Grigorie Teologul). Prin urmare Hristos aduce jertfă Tatălui, Lui Însuși (ca Dumnezeu) și Sfântului Duh și nu numai Tatălui, așa cum eronat învață teologia catolică și cea protestantă.

A spune că Hristos aduce jertfa numai Tatălui echivalează cu o coborâre subordinaționistă a lui Iisus, în sensul că aduce jertfa ca simplu om Tatălui dar nu o primește și El ca Dumnezeu și, în același timp, o coborâre a Duhului Sfânt, care, nici El, n-o primește. Înseamnă, pe de altă parte, și o separație nestoriană a firilor lui Iisus Hristos, ca unul care a slujit arhieria ca simplu om, deși lucrările Lui sunt totdeauna teandrice. (Cf. Pr. prof. Ioan Ică, *op.cit*, vol. 2, p. 57-58). De altfel în Sfânta Liturghie acest adevăr a fost din totdeauna mărturisit: "Căci Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primește și Cel ce Te împarți" (Heruvicul). Așadar prin întreaga taină a mântuirii (de la Întrupare la Înviere, care în Ortodoxie au și o dimensiune soteriologică), Iisus Hristos ne-a împăcat nu numai cu Dumnezeu-Tatăl, ci și în Sine și prin Sine cu Dumnezeu în Treime, cu Tatăl, cu Fiul și cu Sfântul Duh.

2. Aspectul ontologic al Răscumpărării

Dacă aspectul de jertfă reprezintă direcția spre Dumnezeu-Sfânta Treime, aspectul ontologic constituie direcția îndreptată spre firea umană a Mântuitorului Hristos. Ascultarea și moartea lui Iisus au avut, deci, consecințe asupra firii omenești proprii, prin aceasta ea fiind ridicată la o nouă treaptă de existență.

Această direcție a jertfei mântuitoare este temeiul învățăturii despre îndumnezeire, care ocupă un loc important în concepția Sfinților Părinți și în teologia ortodoxă. Dacă neascultarea față de Dumnezeu a produs în firea omenească alterare, stricăciune și moarte, întruparea și ascultarea desăvârșită a lui Hristos a produs în firea omenească asumată de El, înnoirea, sfințirea, nestricăciunea și nemurirea, pentru a ne-o putea oferi și nouă curată, sfântă și fără prihană.

Restaurarea firii omenești înseamnă readucerea firii la starea conformă cu rațiunea firii și la refacerea chipului și la dăruirea virtuală a asemănării prin har, pe care o primesc acum oamenii prin Botez, atunci când se unesc cu Hristos. Întărirea și îndumnezeirea firii omenești Hristos a făcut-o pentru noi, oamenii: "Pentru ei Eu mă sfințesc pe Mine Însumi"(*Ioan* 17, 19). "Hristos, desăvârșindu-Se, s-a făcut tuturor celor ce-L ascultă pricină de mântuire veșnică" (*Evrei* 5, 9).

Faptul că natura umană a lui Hristos n-a fost de la început la fel, ci a avut în Hristos o devenire, deși a fost de la început fără de păcat, o spune indirect Leonțiu de Bizanț, făcând din această transfigurare treptată a naturii umane a lui Hristos, condiția desăvârșirii și a îndumnezeirii noastre. Leonțiu afirmă o primă unire a Cuvântului lui Dumnezeu cu firea noastră, dar precizează că aceasta n-a primit toate bunurile din prima unire, ci din iconomia ulterioară, care are înțelesul unui proces. Dar întrucât prima unire (Întruparea) este baza întregului proces ulterior, Sfinții Părinți consideră, pe drept cuvânt, că în Întrupare e dată potențial întreaga îndumnezeire a firii umane a Cuvântului și, deci, întreaga mântuire a noastră sau, în orice caz, începutul mântuirii. (*T.D.S.*, vol. 2, p. 627).

Prin faptul că a enipostaziat-o, firea umană a lui Hristos n-a mai putut cădea ca firea lui Adam. Astfel, Fiul lui Dumnezeu a întărit în Sine "cortul uman", creat după chipul Său și ruinat prin Adam. Iisus ca om este acum un punct fix, neschimbabil prin cădere în ansamblul

uman. În relații cu El se pot ridica și ceilalți oameni din păcat și din moartea spirituală.

Sfinții Părinți acceptă faptul că firea umană a lui Iisus a avut afectele, care au pătruns în firea noastră după căderea în păcat, dar n-a avut și păcatul însuși sau posibilitatea de a păcătui. De aceea ei afirmă că firea Lui are, din starea dinainte de păcat, nepăcătuirea, iar din cea de după păcat, afectele și moartea. De precizat, în acest context, că Hristos n-a activat decât afectele de durere, nu și cele de plăcere.

Rezistența lui Iisus ca om în înfrânare, rezistența Lui în toate durerile suportate a întărit firea umană. Prin această rezistență, firea umană a întărit în ea, în mod deplin, domnia spiritului, care constituie, în opinia unor teologi, o calitate esențială a chipului divin din om (Pr. prof. Boris Bobrinskoi).

Din punct de vedere dogmatic, această înnoire efectivă a firii umane s-a petrecut prin faptul că firea umană a fost subiectivată de Persoana Fiului lui Dumnezeu, Care a revărsat în ea harul Său sau energiile necreate ale Duhului Sfânt, începând cu Întruparea și culminând cu Înălțarea la cer. Fără învățătura despre energiile divine necreate, aspectul ontologic al mântuirii n-ar avea consistență. Probabil de aceea catolicii și protestanții, care resping învățătura despre har ca energie divină necreată, nu vorbesc despre aspectul ontologic al Răscumpărării.

În concluzie, putem spune că sfințirea și îndumnezeirea firii omenești a Mântuitorului Iisus Hristos cuprinde trei etape:

- prima începe chiar la întrupare și reprezintă consolidarea și înălțarea ei prin unirea ipostatică, comunicarea însușirilor și perihoreza sau întrepătrunderea și în care desăvârșirea dumnezeiască ia chipul virtuților divino-umane în Iisus Hristos;
- a doua, cea a îndumnezeirii prin ascultare, prin jertfa pe cruce și prin înviere, când trupul lui Hristos devine deplin pnevmatizat (*Coloseni* 2, 9);
- a treia, după înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui, când firea umană a lui Hristos este înălțată la gradul maxim, ajungând în însăși intimitatea Sfintei Treimi, devenind împreună-șezătoare cu Dumnezeu (Sfântul Grigorie Palama).

Astfel, prin înălțarea la cer Hristos, Dumnezeu și om, este unul dintre noi pe scaunul slavei Sfintei Treimi, în maximă apropiere și intimitate de Dumnezeu.

3. Aspectul recapitulativ al Răscumpărării

Nedespărțită de cele două direcții anterioare, opera răscumpărătoare a lui Iisus Hristos are și o a treia direcție, îndreptată spre oameni. Ea se întemeiază pe faptul că Hristos cuprinde virtual în Sine pe toți oamenii, în tot ceea ce a făcut pentru noi, de la întrupare și până la înălțare, pentru ca să ne facă pe toți părtași de roadele Sale mântuitoare. El nu ne cuprinde pe noi toți anulându-ne ca persoane, ci suntem cuprinși în Iisus Hristos relațional prin firea umană a Sa, care este și firea noastră umană, a tuturor. Prin omenitatea asumată, Mântuitorul Hristos, tot ce lucrează asupra firii Sale omenești, lucrează virtual și asupra firii noastre a tuturor.

Așa cum mărturisește Sfânta Scriptură, Iisus Hristos ne-a cuprins virtual în toate actele Sale mântuitoare, în El noi am fost aduși toți jertfă bineplăcută lui Dumnezeu, am fost împăcați, îndumnezeiți, uniți virtual cu Sfânta Treime, am murit și înviat împreună cu Hristos (*Galateni* 2, 19), împreună cu Hristos am murit (*Romani* 6, 8), împreună cu El neam îngropat (*Romani* 6, 4), am înviat (*Efeseni* 2, 5), împreună cu El neam urcat întru cele cerești (*Efeseni* 2, 6), căci dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și viețui împreună cu El (*Romani* 6, 8). În cultul ortodox acest adevăr de credință al recapitulării tuturor în Hristos este exprimat astfel: "Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu; ieri m-am răstignit împreună cu Tine, însuți mă preamărește Mântuitorule, întru Împărăția Ta!" (Canonul Învierii, Sfintele Paști).

Plecând de la aspectul recapitulativ al răscumpărării, înțelegem mântuirea subiectivă sau personală ca pe o însușire sau împropriere prin voință și har a ceea ce avem virtual de la început din Iisus Hristos, adică o prefacere a unirii virtuale cu El într-o unire actuală, prin credință, actualizând printr-o repetare tainică fiecare act prin care El a urcat cu

noi sau ne-a urcat pe noi virtual, pe treptele mântuirii. (Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*).

Sfântul Maxim Mărturisitorul, pe linia Sfântului Irineu și a Sfântului Atanasie, precizează natura recapitulării noastre virtuale în Iisus Hristos: "Prin taina ascunsă de veacuri și de generații iar acum descoperită prin întruparea adevărată și desăvârșită a Fiului lui Dumne-zeu, Acesta a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărțit și neames-tecat firea noastră, iar pe noi ne-a fixat în Sine ca printr-o pârgă și ne-a învrednicit să fim una și aceeași cu Sine după omenitatea Lui, după cum am fost rânduiți dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Lui" (*Ambigua*, 7K, p. 97).

Referitor la recapitularea virtuală, trebuie folosită noțiunea paulină "Adam cel nou". Mântuitorul Iisus Hristos, prin întrupare, deține în ansamblul umanității poziția unui nou Adam, care ne cuprinde pe toți, așa cum ne-a cuprins în el Adam cel vechi. El este un izvor din care primim viața cea nouă, deci are cumva existența noastră a tuturor în Sine; noi dobândim adevărata noastră viață, pe cea refăcută, numai din El. Mai mult chiar, dacă din Adam cel vechi primim existența noastră indirect, prin părinți, din Adam cel nou primim adevărata noastră existență umană, fiecare în mod direct.

Iisus Hristos este Adam cel nou prin faptul că este și Fiul lui Dumnezeu sau "Omul cel dintâi", anterior lui Adam, din care și după care și-a primit și Adam existența și singurul din care și după care se poate reface și acela după cădere, adică urmașii lui.

Centralitatea lui Hristos pentru umanitate și pentru cosmos a fost consecvent mărturisită în Biserica Ortodoxă și importanța ei este subliniată de considerarea lui Hristos ca Logos Pantocrator al umanității și al Bisericii, care confirmă hristocentrismul teologiei și spiritualității ortodoxe.

Ca o concluzie subliniem faptul că cele trei aspecte sunt interdependente și constituie în fond o lucrare unitară, tot așa cum cele trei slujiri ale Mântuitorului sunt unite între ele; de aceea în soteriologia ortodoxă (învățătura despre mântuirea obiectivă), accentul trebuie pus întotdeauna pe persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos,

Dumnezeul - Om. Orice separare artificială între Persoana Mântuitorului Hristos și actele Sale răscumpărătoare conduce la slăbirea conștiinței prezenței lui Hristos în Biserică și în Sfintele Taine și dăunează grav spiritualității și misiunii Bisericii.

Diferențe confesionale cu privire la Răscumpărare

1. Doctrina Bisericii catolice despre Răscumpărare este solidară cu doctrina ei despre păcatul strămoșesc. Prin căderea în păcat nu s-a alterat însăși natura umană, ci ea a pierdut doar grația divină. De aceea mântuirea nu constă, pentru teologia catolică, într-o refacere a naturii umane, ci prin ea se restituie omului doar grația pierdută și relația de pace cu Dumnezeu.

În acest sens, deși afirmă în ultimul timp că mântuirea realizată de Hristos trebuie privită dintr-un singur punct de vedere, teologia catolică reține din înțelesurile ei multiple doar pe cel al satisfacției substitutive. Această teorie, de nuanță juridică a fost formulată de Anselm de Canterburry (†1109) și a rămas dominantă în teologia catolică până astăzi, cu unele modificări aduse de Bonaventura și Toma d'Aquino.

Potrivit acestei concepții, prin păcatul strămoșesc omul L-a jignit pe Dumnezeu iar pentru aceasta I-a rămas dator să-I acorde satisfacție. Opera de mântuire a constat în suportarea pedepsei de Iisus Hristos, în locul oamenilor și în satisfacerea onoarei jignite a lui Dumnezeu.

Toma d'Aquino a adăugat acestei teorii două idei noi: cea a satisfacției supraabundente și cea a meritului infinit al lui Hristos, câștigat prin jertfa Sa. Satisfacția a reparat întreaga ofensă a păcatului iar meritele Lui infinite ne redau grația sau darurile supraadăugate, pierdute prin păcat, deoarece meritele lui Hristos se depun în depozitele Bisericii; de aici și denumirea Bisericii de depozit al harului detașat de Hristos, ca o grație creată.

Critica concepției romano-catolice

Deși cuprinde câteva idei juste, precum ideea sacrificiului, a jertfei substitutive și a preamăririi lui Dumnezeu prin jertfa lui Hristos,

teoria catolică a răscumpărării conține o motivație și o argumentare eronate care au grave consecințe pentru adevărul de credință.

Doctrina catolică despre răscumpărare are la bază o idee greșită despre un Dumnezeu preocupat mai mult de repararea onoarei jignite, fie printr-o pedeapsă exemplară, fie printr-o satisfacție echivalentă. Ideea satisfacției o întâlnim la Tertulian și Sfântul Ciprian în Apus și reprezintă o gravă denaturare a învățăturii despre Dumnezeu, El fiind înțeles după modelul cavalerului medieval, care, pentru orice greșeală cerea satisfacție. Potrivit teoriei satisfacției, raporturile omului cu Dumnezeu sunt privite în spirit exclusiv juridic, neduhovnicesc. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos nu mai are consecințe ontologie asupra firii omenești, de restaurare, vindecare și îndumnezeire a firii umane a Mântuitorului, chiar de la întrupare, pentru că grația o merită și o câștigă Iisus Hristos abia la sfârșitul operei mântuitoare, ca o recompensă.

Doctrina catolică este unilaterală și pentru că privește numai latura negativă, nu și cea pozitivă a lucrării mântuitoare a lui Hristos. Ea se referă doar la direcția acesteia spre Dumnezeu, renunțând la direcția spre firea omenească a lui Hristos și spre toți oamenii.

Din cele patru momente fundamentale prin care Hristos a restaurat omenirea, catolicii accentuează doar jertfa de pe cruce.

Deși unii teologi catolici se îndreaptă astăzi spre o înțelegere ontologică a Răscumpărării (G. Thűssing) iar alții reformulează în termeni noi teoria satisfacției (Karl Rahner), totuși aceasta a rămas în catolicism încă deosebită de înțelegerea ortodoxă, (Pr. George Remete, *op. cit.*, p. 248), cu atât mai mult cu cât resping în continuare învățătura energiilor divine necreate, esențială pentru înțelegerea aspectului ontologic al Răscumpărării.

2. În concepția protestantă răscumpărarea realizată prin jertfa de pe cruce este înțeleasă ca suportarea din partea lui Hristos a mâniei și a pedepsei lui Dumnezeu. Prin jertfa pe cruce, Mântuitorul împacă și îmbunează pe Dumnezeu, Cel mânios pe noi, aducând satisfacție în locul nostru dreptății lui Dumnezeu.

După Luther, Iisus nu are inițiativa jertfei, El suportă în locul nostru pedeapsa și mânia lui Dumnezeu, care se revarsă peste toți fiii mâniei și neascultării. În jertfa lui Hristos pe cuce sunt biruite puterile nimicitoare ale păcatului, morții și Satanei, de care mânia lui Dumnezeu se folosește ca de niște instrumente nimicitoare.

Pozitiv în concepția lutherană este accentuarea păcatului în care se află omenirea și care atrage mânia lui Dumnezeu, precum și înțelegerea mântuirii ca o împăcare cu Dumnezeu. În esența ei, însă, concepția protestantă este tributară catolicismului prin ideea de satisfacție și suferă de aceeași unilateralitate, deoarece nu are în vedere direcția mântuitoare a operei lui Hristos, îndreptată spre firea omenească și spre toți oamenii.

În vechea teologie lutherană dispare ideea eliberării în Hristos de puterile răului, mântuirea fiind înțeleasă ca un act pur juridic iar în teologia protestantă liberală din secolul al XIX-lea, nu se menționează nimic despre înnoirea în Hristos, ci doar de o înnoire morală pe care o simte credinciosul în credința în Hristos, ca o schimbare de dispoziție sufletească. Deci opera de mântuire are doar un înțeles subiectiv, prin care credinciosul cunoaște marea iubire a lui Dumnezeu.

Teologia protestantă mai nouă se întoarce prin unii teologi (Paul Althaus) la înțelegerea jertfei de pe cruce ca jertfă de ispășire obiectivă pentru noi, dar accentuând unilateral importanța crucii și dezvoltând chiar o teologie a crucii. Recent, W. Kűneth a elaborat o teologie a învierii, admițând că abia prin înviere crucea devine un fapt mântuitor, dar el a fost acuzat de triumfalism de către lutherani, pentru că, în concepția lor, Hristos numai ca învins învinge, numai ca victimă Hristos este victorios.

Critica concepției protestante

Mântuirea este concepută, în teologia protestantă în toate variantele ei, ca o amnistiere juridică exterioară, fără să se facă referire la o refacere sau restaurare ontologică a firii umane în Hristos.

Ca și teologia catolică, cea protestantă explică juridic jertfa lui Hristos, fără referire la natura Sa umană, ci numai la Dumnezeu, jertfa

de pe cruce apărând ca ceva exterior, ca un spectacol uimitor, ca nu cumva omul să creadă că a fost iertat fără judecată.

Mântuirea obiectivă fiind realizată exterior se pierd din vedere aspectul ontologic şi cel recapitulativ. Nu se vede necesitatea de a sta în relaţie de comuniune personală cu Hristos, pentru a face actuală cuprinderea noastră virtuală în Hristos.

Împreună, teologia catolică şi cea protestantă, consideră că Iisus Hristos a realizat mântuirea în mod exterior, juridic, nu în Sine, în trupul Său, pentru a restaura firea umană şi a o înfăţişa în Sine jertfă bineplăcută lui Dumnezeu.

Sfinţii Părinţi răsăriteni susţin în mod unanim că, din marea Sa iubire de oameni, Hristos S-a făcut ceea ce suntem noi pentru ca noi să ne facem prin har ceea ce este El prin fire, dumnezei; (Sfântul Irineu, "Împotriva ereziilor". Cf. pr. prof. Ioan Ică, *op. cit.*, vol. 2, p. 63).

Teologia apuseană nu acceptă mântuirea ca restaurare sau refacere a firii umane şi ca început al îndumnezeirii, deoarece după catolici firea omenească în păcat n-a fost afectată cu nimic, deci nu are nevoie de restaurare, ci doar de restituirea darurilor supranaturale sau a graţiei create. După protestanţi firea umană fiind alterată complet nu mai poate fi nicidecum restaurată, ci doar îmbrăcată din exterior în neprihănire, fără vreo modificare a naturii umane.

Faţă de aceste concepţii unilaterale, exterioriste şi juridice, învăţătura ortodoxă se prezintă ca o viziune completă şi duhovnicească a operei de mântuire săvârşită de Domnul Iisus Hristos.

Bibliografie

1. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. a II-a, Bucureşti, 1993;
2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova, 1987;
3. Idem, *Învăţătura ortodoxă despre mântuire şi concluziile ce rezultă din ea*, în rev. "Ortodoxia", 1972, nr. 2;
4. Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă şi Răscumpărare*, Bucureşti, 1973;
5. Prof. Nicolae Chiţescu, *Răscumpărarea în Sfânta Scriptură şi în scrierile Sfinţilor Părinţi*, Bucureşti, 1938;

6. Idem, *Teoria recapitulaţiunii la Sfântul Irineu*, în rev. "Studii Teologice", 1938, nr. 1;
7. Idem, *Sinteză asupra dogmei soteriologice*, în rev. "Ortodoxia", 1959, nr. 2;
8. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Umanizare ori deificare în Hristos? O falsă dilemă*, în vol. "Omul fără rădăcini", Bucureşti, 2001;
9. Idem *Iisus Hristos Pantocrator*, Bucureşti, 2005;
10. Père Justin Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité, Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, tome III, Paris, 1992;
11. Revista "Ortodoxia", 1983, nr. 1 şi 2 în întregime;

VIII. DUMNEZEU SFINȚITORUL

1. Relația dintre înălțarea lui Hristos și coborârea Duhului Sfânt

Înainte de a prezenta învățătura de credință, despre mântuirea subiectiva sau îndreptare, trebuie analizată relația dintre iconomia sau lucrarea Fiului lui Dumnezeu întrupat și iconomia sau lucrarea Duhului Sfânt, Cel care s-a pogorât la Cincizecime, întemeind Biserica, "trupul lui Hristos".

Prin cele patru acte mântuitoare (întrupare, jertfă, înviere și înălțare), au fost înlăturate în firea umană a lui Hristos toate piedicile, care stăteau în calea unirii noastre cu Dumnezeu, punându-se în trupul Său îndumnezeit temelia mântuirii noastre, de care ne împărtășim prin Sfintele Taine. Prin aceste patru acte Hristos a realizat virtual, obiectiv în trupul Său îndumnezeit mântuirea, îndumnezeirea noastră după har, punând început învierii și înălțării noastre la viața de comuniunea a Sfintei Treimi, a trecerii noastre din moartea spirituală la viața în Hristos, Cel care este "Paștele" nostru. Toate s-au petrecut obiectiv și real în Hristos, dar actual aceasta se înfăptuiește în noi numai prin sălășluirea sacramentală a lui Hristos în noi, cu trupul Său înviat și înălțat, plin de Duhul Sfânt.

Hristos ne mântuiește subiectiv și actual împărtășind puterea Sa mântuitoare prin trupul Său îndumnezeit, pe care îl primim prin Sfintele Taine.

Sfântul Apostol Pavel, care nu l-a cunoscut personal pe Hristos istoric, ci "s-a întâlnit" cu Hristos cel înviat pe drumul Damascului, spune: "Chiar dacă L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem decât după duh";chiar și cei doi ucenici în drum spre Emaus, L-au cunoscut pe Hristos abia la frângerea pâinii (*Luca* 24, 13-14). Aceasta a fost prima Liturghie săvârșită de Hristos după înviere, prin care i-a pregătit pe ucenici să-L primească după duh, adică euharistic sau sacramental. Trebuia mai întâi ca Hristos să realizeze mântuirea obiectiv, să câștige harul mântuitor în firea sa omenească, pe care a deschis-o total prin jertfă și înviere, să se înalțe cu trupul la cer și apoi să trimită pe Duhul Sfânt, care ne împărtășește harul câștigat de Iisus

Hristos și prin care Duhul Sfânt ni-L sălășluiește în noi și ni-L face pururea prezent pe Hristos.

La Cincizecime, Pogorârea Duhului Sfânt, se pune început sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos, mai întâi în Sfinții Apostoli iar apoi în toți cei care au crezut în El și astfel ia ființă actual Biserica, prin extinderea trupului înviat și înălțat al lui Hristos în toți cei care au crezut în El, făcându-se trecerea de la obiectiv la subiectiv, de la virtual la actual. În acest sens, Pogorârea Duhului Sfânt este finalizarea lucrării mântuitoare a lui Hristos, începută la întrupare, prin extinderea lui Hristos în toți cei ce cred și apariția trupului eclesial al lui Hristos, Biserica.

Părintele Stăniloae considera că Biserica este actul cinci al acestei opere de mântuire, începută la întrupare și continuată prin jertfă, înviere și înălțare; acest act încheie lucrarea lui Hristos în noi înșine, prin sălășluirea lui Hristos în noi. (*T.D.O.*, vol. 2, p. 195).

Prin extinderea lui Hristos în noi la Pogorârea Duhului Sfânt au loc două evenimente importante: ia ființă Biserica și începe procesul de mântuire și îndumnezeire prin sălășluirea lui Hristos în noi. De aici rezultă inseparabilitatea dintre mântuirea subiectivă și Biserică.

Tot de aici rezultă și relația strânsă dintre lucrarea Fiului întrupat și lucrarea Duhului Sfânt, care nu este altceva decât o reflectare a relației interioare, perihoretice din sânul Sfintei Treimi dintre Fiul și Duhul. În iconomia mântuirii lucrarea Unuia pregătește venirea și lucrarea Celuilalt. Astfel, în Vechiul Testament Duhul Sfânt pregătește prin prooroci, venirea în trup și lucrarea de mântuire a Fiului iar în Noul Testament Fiul pregătește pogorârea și lucrarea Sfântului Duh, de actualizare și finalizare a lucrării mântuitoare a lui Hristos în noi.

Dacă în timpul vieții pământești a lui Hristos relația oamenilor cu Duhul Sfânt nu se realiza decât prin Hristos, după Cincizecime relația cu Hristos nu se realizează decât în și prin Duhul Sfânt, în Biserică și prin Sfintele Taine.

Relația dintre înălțarea la cer a lui Hristos și sălășluirea Lui în noi prin pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime este prezentă în Evanghelia Sfântului Ioan, cap. 15-17. Hristos trebuia să se înalțe la cer pentru că

"lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârşit" (*Ioan* 17, 4) şi pentru ca să ne trimită pe Duhul Sfânt (*Ioan* 16, 2). De aceea înainte de înălţarea la cer Hristos spune Ucenicilor Săi: "Nu vă voi lăsa orfani..." (*Ioan* 14, 18-19). Prin ultimele sale cuvinte Mântuitorul ne încredinţează că prin Duhul va fi pururi cu noi până la sfârşitul veacurilor (*Matei* 28, 20).

În mod paradoxal Iisus Hristos cel înviat este acum mai prezent decât atunci când se afla pe pământ, pentru că atunci era doar un partener de dialog, acum însă este prezent tainic dar real în inimile tuturor celor ce cred în El şi în special în cei ce primesc Sfintele Taine.

După înălţarea la cer a lui Hristos, Duhul Sfânt este acum prezent şi lucrător pentru sfinţire noastră dar şi pentru a face mai simţită prezenţa lui Hristos în noi. În acelaşi timp Duhul Sfânt vine la noi prin trupul înviat şi pnevmatizat al lui Hristos, căci El e "Duhul Fiului", aşa încât venirea Duhului Sfânt la noi înseamnă concomitent şi prezenţa duhovnicească a Mântuitorului în noi.

Sfântul Serafim de Sarov afirmă: "Scopul vieţii creştine este dobândirea Duhului Sfânt; cu cât dobândim sau simţim mai mult harul Duhului Sfânt, cu atât mai mult Îl simţim şi-L avem prezent pe Hristos în inimile noastre".

Prin câştigarea Duhului Sfânt nu înseamnă că Hristos îşi pierde centralitatea în viaţa creştină, pentru că Hristos este şi rămâne pururi "viaţa noastră" (*Coloseni* 3, 4), numai că Duhul Sfânt este Cel care ni-L împărtăşeşte şi face tot mai prezent în noi pe Hristos, deoarece El ne curăţeşte "de toată întinăciunea", făcându-ne capabili să-l primim pe Hristos în noi. Prin Duhul Sfânt suntem în comuniune cu întreaga Sfântă Treime aşa încât viaţa în Hristos este totuna cu viaţa în Duhul Sfânt şi invers, deoarece viaţa creştină este în acelaşi timp hristocentrică, duhovnicească şi bisericească.

Nici un Sfânt Părinte nu afirmă că după înălţarea la cer şi pogorârea Duhului Sfânt Hristos trece în planul al doilea; dimpotrivă, Duhul Sfânt rămâne ascuns ca persoană pentru a ni-L putea face prezent pe Hristos. "E falsă imaginea unui Hristos în cer şi a Duhului Sfânt în

Biserică, afirmă părintele Stăniloae, pentru că nu ia în serios unitatea Persoanelor treimice...Un alt fapt care arată unirea indisolubilă între prezenţa şi lucrarea Duhului şi a Fiului în noi este că lucrarea Duhului constă în a ne face tot mai mult după chipul Fiului, adică fii adoptivi ai Tatălui. Iar aceasta înseamnă că Însuşi Fiul îşi imprimă tot mai adânc Persoana Sa ca model activ şi eficient în noi." (T.D.O., vol. 2, p. 197-198).

2. Învăţătura ortodoxă despre harul dumnezeiesc

Mântuirea subiectivă prin care ne însuşim lucrarea obiectivă a Domnului Hristos o dobândim prin har, credinţă şi fapte bune şi prin lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, prin care ni se împărtăşeşte harul divin. Credinţa şi faptele bune reprezintă condiţiile subiective ale îndreptării iar harul divin constituie condiţia obiectivă. El ni se împărtăşeşte în dar de către Duhul Sfânt, ca energie dumnezeiască şi care ni-L face prezent pe Hristos în noi.

După învăţătura ortodoxă harul este energia sau lucrarea necreată dumnezeiască, care izvorăşte din fiinţa lui Dumnezeu, unul în Treime, prin care Dumnezeu împărtăşeşte oamenilor ajutorul, viaţa şi sfinţenia Sa. El este comunicat oamenilor şi de Fiul şi de Duhul Sfânt. În virtutea aproprierii însă, se atribuie în special Duhului Sfânt acţiunea de împărtăşire a harului. De aceea în teologie afirmăm că lucrarea de sfinţire a oamenilor şi a cosmosului în general aparţine Duhului Sfânt.

Harul mântuitor este darul sau iubirea lui Dumnezeu faţă de noi, iubire pierdută prin păcat şi recâştigată prin Iisus Hristos şi care s-a revărsat în noi prin Duhul Sfânt. Izvorul concret al harului în Biserică este umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, care după învierea din morţi s-a umplut total de energiile divine necreate.

Ca energie divină necreată, distinctă dar neseparată de fiinţa şi Persoanele treimice, prin care se manifestă şi actualizează, harul dumnezeiesc mântuitor nu este detaşat de Persoana lui Hristos şi nici de Persoana Duhului Sfânt, el făcând în noi prezenţi atât pe Hristos cât şi pe Duhul Sfânt. Aşa cum s-a afirmat anterior, ca energie dumnezeiască mântuitoare şi sfinţitoare, harul aparţine în mod special Duhului Sfânt şi

de aceea pe Duhul îl invocăm în rugăciuni şi îndeosebi în epicleză, pentru a ni-L face prezent pe Hristos şi de aceea harul se mai numeşte şi Duhul Sfânt, însă ca lucrare şi nu ca Persoană, fiind însăşi prezenţa Duhului Sfânt în noi, înconjurat de prezenţa lui Hristos.

Harul mântuitor fiind câştigat de Hristos este numit şi harul lui Hristos: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu şi Tatăl şi împărtăşirea (comuniunea) Duhului Sfânt să fie cu voi toţi" (binecuvântarea apostolică, II *Corinteni* 13, 13, intrată în Sfânta Liturghie). De aceea se folosesc alternative expresiile: suntem în har sau în Duh prin comuniunea cu Hristos sau suntem în Hristos prin împărtăşirea de Duhul Sfânt. Nu se poate spune că întâi intrăm în comuniune cu Hristos şi apoi primim harul sau Duhul şi nici invers. Acestea două se petrec simultan. Opera lui Hristos şi opera Duhului Sfânt sunt inseparabile: Hristos creează unitatea trupului Său tainic prin Duhul Sfânt iar Duhul Sfânt se comunică persoanelor umane prin Hristos.

Duhul ne este comunicat prin Fiul şi El ne face cunoscut pe Fiul. Astfel, Fiul este "Capul Bisericii, care este trupul Lui" iar Duhul este "Cel ce umple totul în toate." (*Efeseni* 1, 23).

Sfântul Ioan Damaschin explică relaţia interioară din sânul Sfintei Treimi: "Fiul este chipul Tatălui şi Duhul este chipul Fiului" iar Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă: "Nu se cugetă la Tatăl fără Fiul, nu se concepe Fiul fără Duhul Sfânt, căci este imposibil a ajunge la Tatăl fără a fi ridicat de Fiul şi este imposibil de a numi pe Iisus Domn, decât în Duhul Sfânt".

Sfântul Simeon Noul Teolog exprimă acest lucru şi mai lămurit atunci când spune că dacă Fiul este uşa care duce la cel ce locuieşte în casă, adică la Tatăl, Sfântul Duh este cheia care ne deschide această uşă. Această afirmaţie exprimă foarte bine viziunea teologiei ortodoxe, deoarece Duhul Sfânt vine de la Tatăl şi se odihneşte peste Fiul, revărsându-se în Biserică, cea care este trupul lui Hristos.

Învăţătura că Sfântul Duh este Persoană ne fereşte de orice pericol de a considera puterea cu care cunoaştem pe Dumnezeu şi ne îndumnezeim, ca o putere a noastră. Pe de altă parte, faptul că Duhul pe care

ni-L comunică Iisus Hristos nu este însăşi persoana Duhului Sfânt, ci lucrarea Lui, arată că una este purcederea eternă a Duhului Sfânt în sânul Sfintei Treimi şi altceva trimiterea Lui în lume, adică în Biserică şi în omul credincios de către Iisus Hristos. Tocmai pentru că s-a făcut această separare între Hristos şi Duhul Sfânt s-a ajuns în Biserica Romano-Catolică la învăţătura greşită despre Filioque. Prin această concepţie Duhul Sfânt rămâne ca Persoană exterioară lui Hristos şi nu-şi mai are centrul de gravitaţie în Hristos, ci în El însuşi.

Duhul Sfânt nu ne dă ceva propriu numai Lui, ci dumnezeirea comună a celor trei Persoane, înţelegând aici prin dumnezeire, în sens palamit, nu fiinţa dumnezeiască însăşi, ci energia care izvorăşte din fiinţa dumnezeiască. Harul este tocmai această dumnezeire comună a celor trei Ipostasuri, de care ne face părtaşi Duhul Sfânt. În plenitudinea ei, ea s-a împărtăşit lumii la Cincizecime. Ea poate fi numită Duhul Sfânt, după totalitatea energiilor Sale îndreptate spre lume.

Har şi daruri

Actualizarea harului divin sau a dumnezeirii împărtăşite se arată în darurile Sfântului Duh sau simplu daruri. Biserica are de la Cincizecime toate darurile Duhului Sfânt, chiar dacă nu sunt mereu actualizate, ca efecte sau rodiri ale lucrării lui. Membrii Bisericii se bucură de unele sau de altele dintre daruri, după însuşirile lor naturale. Aceste daruri nu dau prin ele însele îndreptarea omului. Aceasta o dă harul în totalitatea lui, de la început, înainte de a se actualiza în daruri. Ele desăvârşesc pe omul îndreptat. Acolo unde sunt ele este deja semn că omul s-a îndreptat, că e pe calea desăvârşirii, fiindcă rădăcina lor este harul. Prin urmare nu există nici o separaţie între har şi daruri.

Darurile reprezintă înflorirea variată a bogăţiei nesfârşite a harului, deşi uneori se împărtăşesc prin acte deosebite (ierurgii), ca să se evidenţieze faptul că nu depinde numai de om actualizarea harului în daruri, ci şi de o mişcare a harului, adică de o mişcare a lui prin Duhul Sfânt.

Teologia ortodoxă nu face o separaţie între aceste daruri (*Galateni* 5, 22) şi harul îndumnezeitor. Harul înseamnă, în general, pentru teolo-

gia ortodoxă, toată bogăția naturii divine, întrucât se comunică oamenilor; este dumnezeirea care se revarsă în afara esenței și se dăruiește, natura divină la care participă oamenii prin energii. Sfântul Duh, sursa unică a tuturor darurilor necreate și infinite, primește toată mulțimea de numiri care pot fi aplicate harului. Harul, fiind această dumnezeire este unul iar darurile în care se manifestă eficiența lui sunt nesfârșite.

Așa cum reiese și din termenul grecesc "haris", acesta se dă la începutul credinței ca un bloc aurifer, imposibil de împărțit. În har nu există secțiuni verticale (grația prevenientă), sau orizontale (grația suficientă), cum a fost împărțit de Scolastică și reprezintă în teologia apuseană o adevărată știință. În Răsărit harul se prezintă ca un întreg de-viață-făcător și de-sfințenie-dătător, generator el însuși de harisme.

Duhul Sfânt, adică energia necreată a ființei divine pe care o aduce El în inima noastră, ne și unește în Trupul cel unic al lui Hristos, în Biserică, dar ne și configurează și promovează ca persoane deosebite și divers înzestrate.

Sfântul Vasile cel Mare afirmă despre rolul unificator, cu păstrarea diversității, al Duhului Sfânt: "El este total prezent în fiecare și peste tot", astfel încât Sfântul Duh promovează și pecetluiește comuniunea eclesială, după chipul și din puterea Prea Sfintei Treimi. El revarsă peste toți harul Său și pe toți îi aduce la regăsirea legăturii dragostei între ei, cu ajutorul și cu puterea care vine de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt.

3. Deosebiri confesionale cu privire la har

a. Doctrina romano-catolică definește harul divin (grația divină) ca o putere dumnezeiască creată, ca un dar divin supranatural dar creat, prin care ne însușim meritele lucrării mântuitoare săvârșite de Iisus Hristos și prin care ne unim cu Dumnezeu și participăm la viața Sfintei Treimi. Întrucât grația este un dar supranatural creat, nu mai constituie prezența lui Dumnezeu în noi, ea nu ni-L împărtășește pe Dumnezeu însuși, pentru că nu deține însușirile ființei lui Dumnezeu; nu este veșnică, necreată, dumnezeiască, și îndumnezeitoare, ci un dar creat.

Pentru teologia ortodoxă harul ca energie divină nu există prin creație, ci veșnic în Dumnezeu, așa cum există iubirea în noi virtual ca energie și putere de a iubi și pe care n-o creăm noi atunci când iubim pe cineva, ci numai o actualizăm.

Dacă harul este un dar creat el este detașat de Dumnezeu și atunci nu mai putem vorbi de prezența lui Dumnezeu însuși în har, cel mult putem vorbi de o prezență creată, însă atunci rămânem la distanță de Dumnezeu.

Teologia catolică distinge între grația creată și grația necreată, ultima fiind însuși Duhul Sfânt, numit așa în calitate de cauză a grației create în sufletul nostru, deci autorul grației din noi. Atunci când sufletul conlucrează cu această grație creată, ia naștere în el o lucrare, care nu este teandrică, divino-umană, ci o lucrare în care se unește energia umană creată cu energia divină creată, astfel că sufletul se menține tot în sfera creatului.

Utilizând separația preluată de filosofia aristotelică dintre substanță și accident, catolicii consideră că grația nu poate fi substanță, căci atunci s-ar adăuga substanței divine sau substanței sufletului, lucru imposibil. De aceea ei consideră grația ca un accident creat, o calitate infuză sau un habit inerent sufletului.

Dar dacă harul este un accident creat, cum poate aparține el unei substanțe necreate (Dumnezeu)? Catolicii afirmă că grația este o putere pe care o ține Duhul Sfânt în dependență de suflet, ca un accident pe lângă suflet, nefiind nici a unuia, nici a altuia, ci a amândorura. E totuși de neconceput ca o putere să fie un accident al unei substanțe și totuși să nu fie din ea, nici din aceea care o susține lângă ea.

După Conciliul al II-lea de la Vatican există un progres în înțelegerea grației; aceasta nu mai este depozitată în Biserică, ci în Colegiul Episcopilor. Episcopatul catolic a fost conceput ca un sacrament, care joacă și rolul de izvor și depozit al grației. Prin aceasta, însă, centrul de gravitație al grației a fost mutat de la Dumnezeu la om. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului Vatican II*, în rev. "Ortodoxia", 1972, nr. 3, p. 350).

Neacceptând învăţătura palamită despre energiile divine necreate, distincte dar nu separate de fiinţa divină şi ipostasurile treimice, doctrina catolică nu numai că menţine distanţa dintre om şi Dumnezeu, dar nici nu poate explica prezenţa reală a lui Hristos în Sfânta Euharistie şi nici participarea noastră reală la Hristos prin Duhul Sfânt.

b. Doctrina protestantă despre har este la fel de eronată ca şi cea romano-catolică. Din opoziţie faţă de catolicism, care separa harul de Dumnezeu, socotindu-l un dar supranatural creat, protestanţii au ajuns în extrema opusă, confundând harul cu Duhul Sfânt. Ei afirmă că harul este însăşi revărsarea Duhului Sfânt (Karl Barth), care ne deschide inimile şi ne face capabili de primirea cuvântului lui Dumnezeu, prin care de fapt primim harul ca iertare sau achitare de pedeapsă din partea lui Dumnezeu. De aceea protestanţii vorbesc mai puţin de har şi mai mult de Duhul Sfânt şi de cuvântul lui Dumnezeu, deoarece Duhul este Cel care face viu cuvântul divin în noi, ca iertare sau graţie.

Paul Althauss afirmă că prin Duhul Sfânt nu vine în noi o putere dumnezeiască, ci însuşi Duhul ca persoană, care se face stăpân peste noi. Pe această cale, însă, teologia protestantă rămâne ancorată în teoria predestinaţiei, după care Dumnezeu face totul în procesul mântuirii, omul rămânând total pasiv.

Dacă la catolici Dumnezeu în întregime este transcendent, la protestanţi întreg Dumnezeu este imanent prin har ca şi cuvânt de iertare al lui Dumnezeu către noi. Cu toate acestea, El este neputincios să transforme real pe necredincios, care rămâne şi după botez "simul justus et peccator" (concomitent drept şi păcătos).

Şi în ceastă concepţie credincioşii rămân la distanţă de Dumnezeu, ca şi în cea romano-catolică. De aceea în protestantism nu mai poate fi vorba despre sfinţirea naturii umane, iar prezenţa Duhului Sfânt este redusă la sufletul omenesc, desconsiderând trupul omenesc ca fiind corupt şi pervertit de păcat, şi în solidaritate cu acesta, întreaga materie a cosmosului. Pe de altă parte, deoarece Duhul Sfânt este desprins de Hristos, El se confundă cu subiectivitatea umană şi se iau propriile

speculaţii drept descoperiri ale Duhului, cum se întâmplă astăzi în special în cultele neoprotestante.

În ultima vreme, datorită mişcării ecumenice, teologia protestantă a început să utilizeze noţiuni din vocabularul ortodox (ca de altfel şi romano-catolicii după Conciliul Vatican II), să afirme prezenţa Duhului Sfânt în creaţie, din cauza crizei ecologice actuale, despre posibilitatea transfigurării naturii umane. Teologi protestanţi ca Jürgen Moltmann au început să dezvolte o pnevmatologie foarte apropiată de cea ortodoxă. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de Teologie Dogmatică şi Simbolică*, vol. 2, p. 44).

Rămâne de văzut dacă teologia protestantă, ca de altfel şi cea catolică, va putea renunţa într-o zi, la doctrina eronată a lui Filioque, care grevează nu numai asupra dogmei trinitare, ci aşa cum s-a putut observa şi asupra învăţăturii despre har şi îndreptare.

Bibliografie

1. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, trad. de pr. prof. Constantin Corniţescu, în col. "P.S.B.", nr. 12, Bucureşti, 1988;
2. Sfântul Ambrozie, *Despre Duhul Sfânt*, trad. de pr. Vasile Răducă, Bucureşti, 1997;
3. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", 1967, nr. 1;
4. Idem, *Sfântul Duh în revelaţie şi în Biserică*, în rev. "Ortodoxia", 1974, nr. 2;
5. Idem, *Sinodul II Ecumenic şi simbolul niceo - constantinopolitan*, în rev. "Ortodoxia", 1981, nr. 3;
6. P. Evdokimov, *Prezenţa Sfântului Duh în Tradiţia ortodoxă*, trad. de pr. Vasile Răducă, Bucureşti, 1995;
7. Idem, *Vârstele vieţii spirituale*, trad. de pr. Ion Buga, Bucureşti, 1993;
8. Pr. prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtăşirea Duhului Sfânt*, trad. de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Bucureşti, 1999;

IX. RAPORTUL DINTRE HAR ŞI LIBERTATEA OMULUI

1. Însuşirile harului divin

a. Harul este absolut necesar pentru mântuire

Omul nu poate intra doar prin puterile sale în comuniune cu Dumnezeu, iar odată intrat în această comuniune el are nevoie continuă de har pentru a rămâne în ea şi pentru a progresa pe drumul virtuţii. Este nevoie de o legătură voluntară cu Dumnezeu, aşa cum ne învaţă Mântuitorul Hristos: "Fără Mine nu puteţi face nimic" (*Ioan* 15, 5).

Temeiul acestei învăţături este biblic: "De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va intra în împărăţia cerurilor" (*Ioan* 3, 5); "Rămâneţi întru Mine şi Eu întru voi; precum mlădiţa nu poate să aducă roade de la sine, dacă nu rămâne în viţă, tot aşa şi voi, dacă nu rămâneţi întru Mine" (*Ioan* 15, 4).

Necesitatea absolută a harului în procesul mântuirii subiective sau îndreptării este evidenţiată şi de Sfinţii Părinţi: "Precum peştele nu poate vieţui fără apă sau precum nimeni nu poate umbla fără picioare... tot astfel, fără Domnul Iisus şi fără conlucrarea puterii dumnezeieşti, nu este cu putinţă a înţelege tainele şi a fi creştin desăvârşit" (Sfântul Macarie cel Mare, *Omilia XVII, 10*).

Opinia lui Pelagiu, după care harul e numai relativ necesar pentru mântuire, a fost condamnată de Biserică. Considerând că harul doar ajută la o mai uşoară realizare a binelui, care, de fapt poate fi realizat şi prin puterile noastre proprii, Pelagiu minimaliza importanţa operei de mântuire, înfăptuită de Hristos.

b. Harul se dă gratuit de la Dumnezeu

Fiind darul lui Dumnezeu, harul nu este obţinut de noi de la Dumnezeu pentru anumite fapte ale noastre. Sfântul Apostol Pavel învaţă: "Şi sunt îndreptaţi în dar, cu harul Lui, prin răscumpărarea cea întru Hristos Iisus" (*Romani* 3, 24); "Căci sunteţi mântuiţi din dar, prin credinţă, şi aceasta nu este de la voi... al lui Dumnezeu este harul, nu din fapte, ca să nu se laude cineva" (*Efeseni* 2, 8).

Harul ca şi iubirea lui Dumnezeu, îşi păstrează însuşirea de dar gratuit, în toate etapele vieţii noastre în Hristos, de la pruncie până la măsura plinătăţii lui Hristos.

Opinia semipelagiană după care omul începe lucrarea mântuirii sale personale iar harul vine pe urmă spre întărirea puterilor sale naturale este greşită. "Desigur, afirmă Andruţos, în om au rămas unele puteri spirituale şi morale, apte de utilizat în procesul mântuirii, iar cel care înfăptuieşte binele moral poate primi mai uşor mântuirea oferită în dar, decât cel ce vieţuieşte în fărădelege. Este însă cu totul neîntemeiată şi condamnabilă credinţa că aceste puteri constituie puntea pe care omul natural trece cu de la sine putere în împărăţia harului. Între natură şi har există o mare prăpastie şi numai prin puterea dumnezeiască e posibilă trecerea din împărăţia naturii în cea a harului" (*Dogmatica*, trad. de pr. Dumitru Stăniloae, p. 240).

c. Harul divin este universal

El este oferit tuturor oamenilor de Dumnezeu, chemându-i pe toţi la mântuire. Sfântul Apostol Pavel învaţă: "Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină" (I *Timotei* 2, 4). Dacă nu toţi oamenii se mântuiesc, acest lucru se datoreşte libertăţii omului, care poate primi sau refuza chemarea: "Iată, Eu stau la uşă şi bat..." (*Apocalipsa* 3, 20).

Deşi este general, harul nu forţează pe nimeni şi nu lucrează irezistibil. Dumnezeu, cunoscând din veci pe cei care vor primi harul şi pe cei care nu-l vor primi, i-a rânduit din veci, pe unii la fericire iar pe alţii la osânda veşnică.

Sfânta Tradiţie, prin glasul Sfinţilor Părinţi, confirmă necesitatea colaborării noastre libere cu harul: "Dumnezeu nu constrânge pe nimeni dar dacă Dumnezeu voieşte şi noi nu voim, mântuirea noastră este cu neputinţă" (Sfântul Ioan Gură de Aur). "Din cauza libertăţii cu care este înzestrat omul, Dumnezeu nu produce nimic în om, cu toate că poate" (Sfântul Macarie cel Mare, cit. la Pr. George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, p. 264).

O învăţătură contrară are Biserica Reformată (Calvină), după care harul nu este universal, ci se dă numai credincioşilor predestinaţi spre viaţa veşnică. Biserica Ortodoxă a respins această învăţătură greşită prin condamnarea Mărturisirii de credinţă a lui Chiril Lucaris la Sinodul de la Ierusalim din anul 1647.

2. Învăţătura ortodoxă despre raportul dintre harul divin şi libertatea omului

Procesul mântuirii subiective sau personale are ca premisă raportul dintre lucrarea harului dumnezeiesc şi libertatea omului, prin care, acesta din urmă, acceptă să colaboreze cu Dumnezeu, izvorul harului. De modul în care a fost conceput acest raport sau această relaţie, a depins şi adâncimea transformării duhovniceşti a credinciosului sau a vieţii în Hristos, pe care o trăieşte prin puterea Duhului Sfânt. Relaţia dintre har şi libertate poate fi denumită şi relaţia dintre har şi natura umană, pentru că, prin libertatea afirmată în mod pozitiv de către om în unire cu Hristos, întreaga sa natură umană, inclusiv voinţa şi lucrarea ei, se împărtăşeşte nevăzut din real, de energia sau harul divin, care îmbrăţişează persoana umană în integralitatea ei. De aceea trebuie precizat de la început că în Ortodoxie această relaţie semnifică în fond conlucrarea dintre har şi libertate sau sinergia divino-umană, absolut necesară în procesul îndreptării sau al mântuirii subiective.

Potrivit învăţăturii ortodoxe, omul a fost creat deiform, deoarece fiind făcut după chipul lui Dumnezeu, harul făcea parte din natura umană, fără să fie însă al omului. Destinul omului era de la început ascuns în Dumnezeu, el a fost creat ca "o făptură cerească", spre a revela prin harul de care era învrednicit din primul moment, "strălucirea slavei şi a împărăţiei lui Dumnezeu" (rugăciune din slujba înmormântării).

Pentru teologia ortodoxă, firea sau natura umană este din primul moment al existenţei sale o natură harică, deoarece harul este imprimat în ea de către Dumnezeu, el constituind dimensiunea fundamentală a "chipului divin" din om.

Tocmai de aceea, pierderea harului prin păcat a însemnat o denaturare a omului, o "stricare a firii", şi a echivalat cu pierderea libertăţii umane, care nu se putea manifesta în mod just decât în "atmosfera" harului, adică a relaţiei directe cu Dumnezeu, înţeleasă ca împreună-lucrare sau sinergie, se poate vorbi chiar de o conformitate între harul divin şi libertatea umană, întrucât ambele sunt daruri ale lui Dumnezeu, primul necreat, celălalt creat, care trebuie să împodobească persoana umană.

De aceea revenirea harului prin Hristos în firea umană înseamnă o restaurare a naturii omului, a libertăţii prin care omul îşi poate relua eforturile în vederea desăvârşirii prin unirea tot mai strânsă cu Dumnezeu. Departe de a restrânge libertatea, harul este cel care o restabileşte în calitatea ei originară, prin care ea caută să se împlinească prin libertatea lui Dumnezeu, în unire cu care, transformă pe om într-o făptură teocentrică.

Harul, ca lucrare liberă a lui Dumnezeu şi lucrarea omului, desfăşurată în libertate, nu se exclud, pentru că harul nu contrazice şi nu diminuează libertatea omului, ele fiind două realităţi complementare. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul poate afirma: "Omul are două aripi: harul şi libertatea".

Harul ca energie divină necreată înseamnă pentru omul credincios garanţia libertăţii de orice constrângere şi robire: "Domnul este Duh şi unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea" (II *Corinteni* 3, 17). În Iisus Hristos s-a săvârşit eliberarea virtuală a tuturor din robia morţii şi a păcatului iar prin har, ca împărtăşire de Duhul Sfânt, ajungem să nu mai cădem în jugul robiei şi să ajungem părtaşi la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. (*Romani* 8, 21). Prin libertatea Sa de afectele sau pătimirile firii umane, Hristos ne-a făcut liberi şi trebuie să ne ţinem tari ca să nu luăm iar jugul robiei (*Galateni* 5, 1).

Libertatea umană adevărată este libertatea deplină de patimi, de robia păcatului; numai acel care a ajuns la nepătimire este cu adevărat liber şi disponibil total pentru Dumnezeu şi pentru aproapele.

În starea paradisiacă raportul dintre har şi libertate se desfăşura normal, potrivit gândirii şi hotărârii din veci a lui Dumnezeu; nu exista

păcatul care a stricat această conlucrare liberă prin alterarea chipului lui Dumnezeu din om. De aceea prin Hristos se restaurează mai întâi natura umană în autenticitatea ei, respectiv chipul lui Dumnezeu, regăsindu-şi permeabilitatea faţă de har şi adevărata libertate. Odată restaurat chipul divin, în componenţa căruia intră, în mod paradoxal atât harul cât şi libertatea, omul credincios porneşte să lucreze liber cu ajutorul harului în viaţa nouă în Hristos, primind prin conlucrarea cu harul, darul asemănării cu Dumnezeu.

Sinergia divino-umană, restaurată de Mântuitorul Hristos în Persoana Sa, prin unirea voinţei divine cu voinţa umană, trebuie să se extindă prin puterea Duhului Sfânt în cei ce se unesc cu Hristos, aşa cum mărturiseşte Sfântul Apostol Pavel: "Căci noi împreună lucrători cu Dumnezeu suntem" (I *Corinteni* 3, 9); iar în alt loc: "Fiind, dar, împreună lucrători cu Hristos, vă îndemn să nu primiţi în zadar harul lui Dumnezeu" (II *Corinteni*, 6, 1).

Pentru a evidenţia relaţia interioară dintre firea omenească şi harul divin, Sfinţii Părinţi au folosit analogia relaţiei dintre ochi şi lumină. Lumina caută ochiul iar ochiul caută lumina. Ochiul nu poate să vadă atât timp cât lumina nu ajunge la el. Harul invadează tot sufletul, de unde apoi iradiază darurile, cu condiţia ca sufletul să nu se închidă ca o monadă, fără uşi şi fără ferestre. Deschiderea spre harul dumnezeiesc este starea naturală a firii şi a libertăţii umane. (*T.D.S.*, vol. 2, p. 689).

Sfinţii Părinţi utilizează analogii şi pentru lucrarea harului sau a Duhului Sfânt asupra firii omeneşti, precum: suflare, aromă, dulceaţă, mir, flacără, căldură, prin toate indicându-se o transformare a firii, printr-un salt ontologic calitativ, Duhul Sfânt producând anumite trăsături în inimi, care concretizează forma nouă pe care harul o imprimă firii umane.

O altă analogie prin care se încearcă explicarea dependenţei firii noastre de har, este cea a aerului de care organismul nostru are nevoie fără întrerupere. Aşa cum aerul, deşi nu e component al naturii noastre fizice intră totuşi în mod necesar în componenţa ei funcţională normală, tot aşa harul, fără să împiedice natura noastră spirituală de la viaţa ei normală, este tocmai cel care îi dă putinţă acestei vieţi.

Învăţătura ortodoxă despre har, ca lucrare personală a Duhului Sfânt, înlesneşte înţelegerea raportului dintre har şi libertatea umană prin analogia raportului interpersonal. În acelaşi timp, tocmai de aceea trebuie admisă o dimensiune apofatică a acestui raport, care se trăieşte prin puterea Duhului Sfânt, este greu definibil şi evidenţiază unirea tainică, ce se produce între puterile omului şi harul divin.

3. Deosebiri confesionale

A. Doctrina romano-catolică despre raportul dintre har şi libertate este dependentă de înţelegerea eronată a harului ca graţie creată şi a libertăţii umane ca aparţinând unei fiinţe autonome faţă de Creatorul ei. Din acest antagonism apare o dilemă în faţa teologiei catolice: dacă harul determină libertatea noastră să adere la har,atunci cum mai suntem noi liberi? Dacă,dimpotrivă, noi ne decidem în mod liber să aderăm la har, atunci ce rol îi mai revine harului?

Cele două moduri de soluţionare a raportului har-libertate elaborate în teologia apuseană sunt la fel de eronate, primul accentuând unilateral rolul exclusiv al harului şi conducând la predestinaţianism sau determinism haric, celălalt, sub influenţa filosofiei aristotelice, exagerând rolul libertăţii şi conducând la pelagianism sau la indeterminismul naturii umane.

Teologia romano-catolică a elaborat, în urma discuţiilor pe această temă, trei teorii: tomismul, molinismul şi congruismul.

a. Tomismul (elaborat de Toma d'Aquino †1274) se inspiră din concepţia Fericitului Augustin şi pune accent pe importanţa harului divin în procesul îndreptării. După tomism, Dumnezeu cunoaşte din veci toate în fiinţa lor iar actele noastre le cunoaşte în calitate de cauză primă a lor şi de voinţă care le mişcă. Pentru că Dumnezeu este un act etern, voinţa divină se exprimă printr-un decret etern. Prin urmare, Dumnezeu a decretat din veci toate actele noastre dar le-a decretat libere. Omul contribuie la mântuirea sa doar prin calitatea sa de cauză secundă.

Înţelegând eronat afirmaţiile Sfântului Apostol Pavel: "Ce aveţi voi pe care să nu-l fi primit?" (I *Corinteni* 4, 7) şi "Dumnezeu lucrează

în noi şi ca să voim şi ca să săvârşim, după a Lui bunăvoinţă" (*Filipeni* 2, 13), tomismul face din oameni simple instrumente pe care le dirijează Dumnezeu, pentru că El determină libertatea noastră.

b. Molinismul (elaborat de Miguel de Molina †1696) reprezintă o reacţie faţă de tomism, atribuind un rol mai mare libertăţii personale. Această concepţie susţinea că libertatea umană îşi păstrează indiferenţa şi neutralitatea faţă de graţie. De aceea graţia nu se impune, ci se propune, se oferă omului. Ceea ce determină activitatea umană nu este graţia, ci libertatea noastră. Întrucât exagerează rolul libertăţii umane, liberă de orice influenţă, molinismul tinde spre un pelagianism voalat, care pune accentul pe minimalizarea rolului harului divin.

c. Congruismul (elaborat de Francisco Suarez †1617).

În timp ce tomismul accentua rolul harului în defavoarea libertăţii omului iar molinismul pe cel al libertăţii în defavoarea harului, congruismul propune o soluţie de compromis. Dumnezeu oferă celui ce preştie că va colabora, o graţie "congrua" (care se potriveşte), aceasta fiind corespunzătoare cu dispoziţia concretă a celui ce o primeşte. Această graţie "congrua" nici nu mişcă voinţa în mod fizic ca în tomism, dar nici nu depinde de voinţă ca să devină eficace, cum se admite în molinism, ci între ea şi voinţă există o congruitate, adică o potrivire perfectă.

Astăzi teologia catolică înclină spre teoria congruistă, care încearcă să stabilească un echilibru între graţia oferită şi voinţa care consimte la ea.

Toate aceste concepţii înţeleg raportul dintre har şi natura umană în termeni antagonişti, ca pe o relaţie exterioară între realităţi care nu au nimic comun între ele.

B. Doctrina protestantă despre raportul dintre har şi libertate face o separaţie aproape radicală între Dumnezeu şi om, pornind de la ideea că harul rămâne exterior naturii umane.

Întrucât prin păcatul strămoşesc chipul lui Dumnezeu a fost distrus în om, acesta se comportă cu totul pasiv în procesul îndreptării, numai Dumnezeu rămânând activ.

Reformatorii au considerat că raportul dintre har şi voinţa omului poate fi explicat prin teoria predestinaţiei, care provine din fatalismul sau determinismul antic păgân. Potrivit acestei teorii harul mântuitor nu mai este universal, ci este oferit doar celor predestinaţi, în care el lucrează irezistibil. Faptele bune pe care le face credinciosul îndreptat reprezintă doar semne vizibile că cel ce le săvârşeşte este ales de Dumnezeu şi predestinat spre mântuire, dar ele nu contribuie cu nimic la îndreptarea sau mântuirea noastră din două motive:

a. sunt ulterioare îndreptării, care a avut loc în momentul botezului fiecărui credincios;

b. rolul faptelor bune nu este cel de a consolida firea umană şi de a pune în lucrare darurile primite în Sfintele Taine, deoarece îndreptarea este independentă de faptele omului.

Protestanţii susţin că cei predestinaţi la mântuire au certitudinea absolută a mântuirii lor subiective şi ei nu mai pot cădea din har.

Dacă lutheranii susţin predestinarea relativă, adică doar a celor buni spre fericire, reformaţii afirmă, de la Calvin până astăzi predestinaţia absolută: "Numim predestinaţie acel decret etern al lui Dumnezeu prin care a hotărât ce trebuie să facă orice om, căci nu spre aceeaşi destinaţie au fost creaţi toţi oamenii, ci numai unora li s-a hotărât viaţa veşnică, iar altora osânda veşnică" (Jean Calvin, *Instituţiile*, III).

Ei au înţeles predestinaţia ca un temei doctrinar pentru siguranţa mântuirii. Cel ce se simte unit cu Hristos ştie în mod sigur că este mântuit, iar experienţa legăturii cu Hristos este semnul predestinării sale spre mântuire, care nu poate fi zădărnicită de nimic. Voind să explice de ce unii oameni au o credinţă slabă, dacă Dumnezeu este cel care produce credinţa în om, Calvin a afirmat că pe aceştia Dumnezeu îi amăgeşte născând în ei o credinţă aparentă.

Eroarea gravă a reformaţilor constă în separarea artificială pe care o fac între mila şi dreptatea lui Dumnezeu. Faţă de cei aleşi, Dumnezeu îşi manifestă numai mila, iar faţă de cei nealeşi doar dreptatea. În realitate Dumnezeu este pentru toţi şi milos şi drept, deoarece numai aşa se poate înfăţişa ca drept judecător în faţa oamenilor.

În opinia unor teologi calvini din secolul XX, cum este Karl Barth (†1968), nu se poate admite decât o predestinare relativă, spre mântuire. Cu toate acestea, el susține o separație totală, între uman și divin chiar în procesul mântuirii. Într-o dispută teologică cu Emil Brunner (†1966), el respinge orice punct de întâlnire sau de încopciere între grație și libertate, înțeles ca receptivitate a omului față de Dumnezeu. În schimb, Brunner, deși recunoaște că mântuirea este un act exclusiv al grației, admite că în omul căzut a rămas o capacitate de a primi Revelația, care constituie chipul formal al lui Dumnezeu în om.

Astăzi teologia protestantă înclină mai mult spre poziția exprimată de E. Brunner, deoarece de la concepția despre o natură (fie omenească, fie cosmică) pervertită total de păcat, a evoluat spre înțelegerea creației ca dar al lui Dumnezeu, admițând prezența și lucrarea Sfântului Duh nu doar în sufletul uman, ci în întreaga creație.

X. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE ÎNDREPTARE

1. Termenul biblic "îndreptare" este echivalent în teologia dogmatică pentru mântuirea subiectivă, adică pentru împroprierea de către fiecare credincios a răscumpărării sau a mântuirii obiective, lucrată de Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos. Acest termen are un înțeles ontologic în teologia ortodoxă, acela de împropriere a stării de dreptate și sfințenie a firii umane a Mântuitorului Iisus Hristos. Aceasta se petrece prin lucrarea harului dumnezeiesc de sălășluire în noi, prin care suntem ridicați de la existența adamică păcătoasă, la viața nouă în Hristos sau suntem îndreptați.

Îndreptarea este lucrarea harului divin asupra persoanei noastre în momentul botezului, care naște pe om la viața cea nouă, îl restaurează, îl sfințește și îl pregătește pentru viața de veci: "Îndreptatu-te-ai, luminatu-te-ai, sfințitu-te-ai, spălatu-te-ai în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor" (Slujba botezului). În același timp trebuie precizat că îndreptarea este și un proces continuu, care își are începutul la botez și se încheie la sfârșitul vieții fiecăruia. De aceea o definiție completă a îndreptării sau a mântuirii subiective este următoarea: nașterea duhovnicească (din apă și din Duh) la viața nouă în Hristos prin harul Sfintelor Taine, împlinirea poruncilor, creșterea și întărirea în sfințenia lui Hristos se numește îndreptare, renaștere sau viață în Hristos.

Prin îndreptare sau mântuire subiectivă tot ce s-a petrecut real și obiectiv în firea omenească a lui Hristos se petrece actual și în firea noastră prin împărtășirea de trupul Lui înviat și îndumnezeit. Aceasta reprezintă un proces de creștere duhovnicească neîncetată și neîntreruptă de la starea de pruncie spirituală "la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (*Efeseni* 4, 13).

Temeiul revelat al învățăturii despre îndreptare îl reprezintă textul paulin din Epistola către *Romani* 8, 30: "Pe cei care i-a hotărât mai înainte, pe aceștia i-a și chemat, și pe care i-a chemat, pe aceștia i-a și îndreptat, iar pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și mărit". Potrivit

acestui text, teologia ortodoxă consideră că procesul îndreptării conține trei etape: chemarea, îndreptarea și mărirea.

a. Pregătirea îndreptării. Deoarece omul nu se poate ridica numai prin propriile puteri de pe planul vieții naturale pe cel al vieții în Hristos, el este chemat la aceasta de Dumnezeu prin lucrarea harului divin: "Nimeni nu poate să vină la Mine, dacă nu-l va trage Tatăl" (*Ioan* 6, 44). Cu alte cuvinte începutul mântuirii subiective îl face totdeauna harul divin. Chemarea cuprinde pe de o parte îndemnul extern, venit prin propovăduirea adevărului revelat de către Biserică iar pe de altă parte lucrarea interioară a harului, care oferă omului lumina pregătitoare și-i insuflă încrederea în adevărul revelat și în posibilitatea îndreptării. Omul se deschide acum sufletește și consimte la lucrarea harului divin spre îndreptare, spre mântuirea omului.

Această lucrare pregătitoare, care este opera harului divin, are câteva aspecte majore: simțirea stării de păcat, concomitentă cu neputința de a depăși această stare în mod individual; teama de pedeapsa lui Dumnezeu pentru păcatele săvârșite; aversiunea față de păcat și dorința de curățire deplină a sufletului; setea de a cunoaște adevărul deplin și de a se împărtăși de mila lui Dumnezeu. Atunci când toate acestea sunt trăite cu intensitate, omul este pregătit pentru primirea harului mântuitor.

Cu toate că pregătirea îndreptării este o condiție necesară mântuirii, totuși ea singură nu este suficientă pentru câștigarea mântuirii. Deși precedă în mod necesar îndreptarea, ea nu este cauza îndreptării, care este lucrarea liberă a harului, la care aderă voința și lucrarea credinciosului. Harul se oferă omului prin bunătatea liberă a lui Dumnezeu, deoarece pregătirea rămâne o inițiativă dumnezeiască, omul conlucrând în mod liber cu harul.

b. Îndreptarea propriu-zisă. Ea începe în apa Sfântului Botez și continuă întreaga viață, dezvoltându-se prin har, credință și fapte bune. Din punct de vedere dogmatic ea conține două aspecte: unul negativ, celălalt pozitiv.

Aspectul negativ constă în ștergerea păcatului strămoșesc și a păcatelor personale, dacă omul este matur, sau iertarea lor de către

Dumnezeu. Cel îndreptat primește în dar înfierea iar starea de păcătoșenie este desființată în persoana sa. Persistența în el a concupiscenței, care este consecință a păcatului strămoșesc, nu mai are în cel îndreptat caracter de păcat. Aplecarea spre păcat sau vulnerabilitatea în fața ispitelor ("căci cu osârdie este plecat gândul omului spre cele rele din tinerețile lui", rugăciunea a cincea de la Sfântul Maslu), poate să nu mai fie activată, dacă voința lui rămâne fermă în ascultare de voința lui Hristos, de la Care primește harul prin care poate împlini poruncile. Canonul III (122) al sinodului din Cartagina confirmă faptul că păcatul nu mai este săvârșit cu necesitate, chiar dacă în om rămâne concupiscența: "Harul dat nouă prin botez ne aduce nu numai iertarea păcatelor, ci și puterea de a nu mai păcătui, afară dacă prin lenevire ne vom deda iarăși păcatelor. Iar pe cei ce n-ar cugeta așa, acest canon îi dă anatemei." (Molitfelnic, Ediția 1998, p. 16).

Prin îndreptare, așadar, se desființează principiul păcatului iar impulsul spre păcat (afectele sau concupiscența) devine un mijloc de exercitare a voinței.

Aspectul pozitiv constă în sfințirea firii, în restaurarea și înnoirea chipului divin din om, în luminarea rațiunii, în întărirea voinței și în curățirea sentimentului, într-un cuvânt în starea de înfiere a omului credincios de către Dumnezeu prin har. Această stare interioară se exteriorizează, în conlucrare cu harul, manifestându-se în săvârșirea faptelor bune, în întărirea comuniunii cu Dumnezeu, cu semenii și cu întreg cosmosul.

Dacă sfințirea firii și a persoanei umane este aceeași pentru toți, ritmul înaintării în viața duhovnicească este diferit de la om la om, fiindcă dacă îndreptarea poate fi întărită prin har și prin efortul neîntrerupt, ea poate fi și pierdută, deoarece păcătuind greu, cel îndreptat cade din har și pierde îndreptarea. Sfânta Scriptură ne învață să avem grijă să nu cădem în păcate: "Nu te îngâmfa, ci teme-te" (*Romani* 11, 20). Nu toate păcatele produc pierderea îndreptării, ci cele grele sau de moarte (I *Ioan* 5, 17) ca și neridicarea din păcate, prin amânarea pocăinței. Sfântul Atanasie cel Mare avertizează: "Cel ce cade nu mai

este în Dumnezeu, fiindcă s-a îndepărtat de la el Duhul Sfânt şi Mângâietor al lui Dumnezeu, ci (este) în acela căruia s-a supus păcătuind" (*T.D.S.*, vol. 2, p. 703).

Unii drepţi au pierdut îndreptarea prin păcate grele sau prin lipsa de pocăinţă (îngerii răi sau Iuda), alţii însă au recâştigat-o prin pocăinţă (David sau Sfântul Petru). Nimeni nu poate fi absolut sigur de mântuirea lui, căci nu ştie dacă îşi poate păstra îndreptarea sau poate păcătui până în ultimul ceas al vieţii.

c. Starea de slavă sau preamărire din partea lui Dumnezeu, ca pregustare a slavei lui Hristos şi arvună a fericirii sau desăvârşirii din viaţa veşnică.

Etapa a treia a procesului îndreptării sau mântuirii subiective constă în atingerea stării de slavă pe care, prin Duhul Sfânt, Mântuitorul Hristos o împărtăşeşte celor care şi-au transformat chipul dumnezeiesc din ei în asemănare cu Dumnezeu. Propriu-zis ea are loc odată cu intrarea în fericirea vieţii veşnice, care coincide cu fixarea noastră totală şi definitivă în bine, fără putinţa de a mai păcătui. Ca arvună, însă, ea este "simţită" prin Duhul Sfânt, de către sfinţi încă din această viaţă. Darurile extraordinare ale Duhului Sfânt, de care se învrednicesc unii sfinţi în viaţă, precum darul facerii de minuni, al tămăduirii bolilor, al scoaterii duhurilor necurate din om, al învierii morţilor, sunt confirmări ale pregustării acestei stări de mărire, pe care o mărturiseşte Sfântul Apostol Pavel (*Romani* 8, 30), stare de care se vor învrednici toţi sfinţii şi drepţii în Împărăţia cerurilor.

Starea de dreptate desăvârşită, care a culminat în starea de slavă desăvârşită s-a manifestat prima dată în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, iar din El se răsfrânge asupra tuturor celor care L-au încorporat în fiinţa lor în mod sacramental şi moral, devenind tot mai conformi chipului lui Hristos plin de slavă, pentru că "împreună cu El ne-a sculat şi împreună ne-a aşezat întru ceruri, în Hristos Iisus, ca să arate în veacurile viitoare covârşitoarea bogăţie a harului Său" (*Efeseni*, 2, 6-7).

Starea de mărire, care se câştigă prin îndreptare, este starea de deplină înduhovnicire, de pnevmatizare, care se prelungeşte sacramental şi actual din firea omenească îndumnezeită a lui Hristos în noi, aşa cum mărturiseşte Sfântul Apostol Pavel: "Iar noi toţi, privind ca în oglindă, cu faţa descoperită, slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului." (II *Corinteni*, 3, 18).

Această etapă a preamăririi celor îndreptaţi este integral apofatică căci ea reprezintă simţirea harului Duhului Sfânt (Sfântul Simeon Noul Teolog) şi conduce la vederea luminii necreate dumnezeieşti (Sfântul Grigorie Palama), constituind unirea prin participare sau după har, cu Dumnezeu. Biserica Ortodoxă, aprobând experienţa isihastă a călugărilor care practicau rugăciunea neîncetată, a confirmat, în fond, faptul că începutul transfigurării sau îndumnezeirii omului are loc în această viaţă, ea fiind prefigurată de "experienţa Sfinţilor Apostoli pe Tabor, care au văzut slava lui Iisus Hristos ca lumină" (Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, Bucureşti, 1999, p. 156).

Starea aceasta de preamărire a celor îndreptaţi prin har va fi deplină abia în viaţa viitoare, deoarece viaţa aceasta este o stare de înaintare şi de creştere necontenită în sfinţenia lui Hristos, fără a fi niciodată deplină, deci nici preamărirea nu este deplină, dar ceva din strălucirea lui Hristos se răsfrânge încă de aici asupra chipului sfinţilor.

2. **Deosebiri confesionale.**

a. Teologia romano-catolică defineşte îndreptarea prin termenul de justificare, înţeles în sens juridic. Îndreptarea constă în împărtăşirea graţiei justificatoare câştigată de Hristos prin care se atribuie credincioşilor calitatea de justificaţi sau îndreptaţi pentru satisfacţia adusă de Hristos. Meritul infinit al Mântuitorului este încredinţat Bisericii sub forma graţiei justificatoare spre distribuire. Pe această cale, Iisus Hristos trece meritul Său infinit pe seama celor care prin credinţă aderă la El, obţinând în felul acesta justificarea în mod juridic sau exterior.

Dar pe lângă meritele infinite ale lui Iisus Hristos, starea de dreptate se datorează şi meritelor personale ale credincioşilor. Partea cu care omul contribuie la pregătirea îndreptării sale este meritul de congruenţă (de potrivire), care constă în căinţa pentru păcate şi dragoste

pentru Dumnezeu. Persistând în acestea, omului i se comunică gratia ajutătoare şi sfinţitoare prin Botez, care îl îndreaptă şi îl sfinţeşte. În acest moment, harul devine personal, manifestându-se în exterior în fapte bune, care sunt rodiri ale naşterii spirituale şi ale dispoziţiilor sfinte născute în el. Acestea constituie meritul de valoare cu care credinciosul contribuie la îndreptarea sa.

Întregul proces al justificării personale este conceput într-o manieră filosofico-juridică, neduhovnicească, totul fiind văzut prin prisma cauzalităţii: cauza eficientă a îndreptării este Dumnezeu, cauza meritorie este Iisus Hristos, cauza instrumentală este constituită din pocăinţă şi Botez, cauza finală este preamărirea lui Dumnezeu şi dobândirea vieţii veşnice.

Critica ortodoxă

Pe lângă unele idei juste, doctrina catolică despre justificare conţine şi idei eronate, unilaterale şi prin urmare inacceptabile. În primul rând justificarea este considerată ca un act juridic exterior, ca o simplă atribuire exterioară a dreptăţii lui Hristos, ceea ce face ca aceasta să nu aibă o urmare ontologică semnificativă, de transformare reală a omului în făptură nouă în Hristos. În realitatea nici nu se aşteaptă o astfel de transformare, pe de o parte pentru că prin păcat firea omenească nu a fost afectată, ci a rămas neatinsă, iar pe de altă parte, pentru că graţia justificatoare creată este neputincioasă de a-l transforma şi îndumnezei pe om.

În al doilea rând, credinciosul este justificat nu atât printr-o relaţie personală cu Hristos, ci printr-o graţie impersonală, creată, detaşată de Hristos, care nu mai reprezintă o împărtăşire de Hristos, ci de ceva de la El. Toată îndreptarea noastră se reduce la actul prin care Hristos a satisfăcut, în trecut, pentru noi pe cruce şi nu se mai referă la sălăşluirea sau prezenţa vie şi lucrătoare a lui Hristos în noi.

În al treilea rând, la mântuirea omului contribuie şi surplusul de fapte bune pe care l-au realizat sfinţii, care au depăşit prin meritele lor necesarul pentru mântuire. Acest surplus se numeşte fapte suprameri-

torii, care constituie "tezaurul meritelor prisositoare", pe care Biserica îl poate administra cum crede de cuviinţă, chiar şi prin indulgenţe.

În acest caz, însă, faptele omului, necesare conlucrării cu harul divin, nu mai sunt considerate ca deschideri tot mai ample pentru lucrarea şi actualizarea deplină a harului mântuitor în noi, ci ca fapte meritorii în sine, care câştigă mântuirea aproape automat. Prin aceasta se contrazice, însă, gratuitatea harului divin şi este pusă în pericol virtutea centrală creştină a smereniei.

b. În teologia protestantă se păstrează aceeaşi concepţie juridică şi exterioristă despre justificare, ca în teologia catolică. Justificarea reprezintă o transformare a omului, dar nu a omului vechi în om nou, făptură nouă "care umblă întru înnoirea vieţii" (*Romani* 6, 4), ci o transformare a necredinciosului în credincios în făgăduinţa divină. Credinţa acesta transpune pe om în starea de justificare în faţa lui Dumnezeu, adică duce la iertarea păcatelor.

Obiectiv, îndreptarea (justificarea) constă în proclamarea din partea lui Dumnezeu că omul e drept şi că i s-au iertat păcatele. Omul nu participă activ în actul îndreptării, care se săvârşeşte prin credinţa în Iisus Hristos şi numai prin credinţă ("per fide" şi "sola fide").

Astfel, pe temeiul meritelor lui Iisus Hristos, Dumnezeu consideră sau declară drept pe cel care crede în cuvântul său, cuvântul Evangheliei, fără ca cel îndreptat în felul acesta să devină de fapt drept. Deşi este declarat liber de vina şi de pedeapsa păcatului, totuşi păcatul rămâne în el, nu este desfiinţat, ci doar acoperit sau neluat în seamă. Starea de păcat cu care se naşte omul persistă în cel îndreptat, deşi nu cu toată puterea ei.

După îndreptare urmează sfinţirea, care este deosebită de îndreptare şi superioară acesteia. În etapa sfinţirii, credinţa se manifestă în afară în fapte bune, fructe ale credinţei, dar care fiind posterioare îndreptării, nu contribuie cu nimic la îndreptare.

Îndreptarea este obţinută de fiecare credincios în mod individual şi nu prin intermediul Bisericii. Astfel, după protestanţi, întregul proces

al renaşterii spirituale este exclusiv lucrare a harului divin, în care omul rămâne cu totul pasiv. Prin îndreptare omul este îmbrăcat cu o haină curată străină, pusă peste întinăciunea lui, care nu se spală, ci este doar acoperită iar el este declarat drept pentru merite care sunt cu totul străine. Cel îndreptat rămâne aşa cum era, păcătos, atât doar că nu mai este privit în sine, cum este el în realitate, ci în relaţie în Hristos în care crede.

În doctrina protestantă îndreptarea este, aşadar, un act pur juridic, declaratoriu sau exterior, fără ca prin acesta să se şteargă păcatul şi fără o transformare personală şi adâncă a credinciosului.

Critica ortodoxă

Ca şi doctrina catolică, cea protestantă despre justificare reprezintă o consecinţă directă a modului exteriorist în care este concepută răscumpărarea sau mântuirea obiectivă. Lipsa aspectului ontologic, ca şi concepţia despre har, ca graţie creată, transformă această învăţătură într-o concepţie strict juridică sau legalistă.

Dacă îndreptarea este o lucrare exclusiv divină, fără participare umană, atunci omul căzut apare ca un simplu automat, ca o piatră sau ca o bucată de lemn, aşa cum şi este considerat din punct de vedere spiritual în protestantism. În acest caz rămâne de neînţeles cum mai poate fi el vrednic de mântuire, cum mai poate fi obiect al iubirii divine, încât pentru ridicarea lui, Dumnezeu să dea pe însuşi Fiul Său cel Unul Născut.

Din punct de vedere ortodox, în îndreptare, chiar dacă acţiunea divină precede acţiunea umană, totuşi omul nu rămâne pasiv, ci răspunzând la chemarea dumnezeiască este permanent însoţit, povăţuit şi ajutat, îndreptarea fiind astfel, concomitent, act divin şi act uman, adică act teandric.

În ceea ce priveşte aspectul negativ al îndreptării, iertarea păcatelor, aceasta nu poate fi doar o acoperire sau ignorare a păcatelor, cum cred protestanţii, ci o spălare reală de ele, o desfiinţare efectivă a lor. A considera că prin îndreptare nu se şterge păcatul, ci doar i se limitează acţiunea, înseamnă propriu-zis a afirma că păcatul nu poate fi desfiinţat,

ceea ce implică presupunerea că Dumnezeu nu poate sau nu vrea, ceea ce este cu totul absurd.

Protestanţii au ajuns la ideea greşită că păcatul nu se desfiinţează, nu se şterge real prin îndreptare, ci numai se acoperă din cauza opiniei lor că înclinarea spre păcat, spre cele senzuale, concupiscenţa, care rămâne în om şi după Botez, constituie păcatul originar. În realitate această aplecare spre păcat nu constituie fiinţa păcatului originar, ci doar urmare şi pedeapsă a păcatului, care, în cel îndreptat, nu mai are în sine caracter de păcat.

Dacă, privit în sine, omul rămâne şi după Botez tot aşa de păcătos, ca şi înainte, atunci nu există nici o diferenţă morală între omul vechi şi omul nou, între viaţa veche şi cea nouă iar expresiile biblice de "a muri păcatului" şi de "izbăvire de păcat", de "viaţă nouă" şi de "naştere din nou", n-au alt scop decât să menţină pe creştin într-o permanentă iluzie.

Separarea pe care o fac protestanţii între îndreptare şi sfinţire este şi ea nejustificată. Chiar dacă sfinţirea, după momentul iertării păcatelor ca aspect negativ al îndreptării, se poate dezvolta şi progresa, prin conlucrarea liberă a celui îndreptat cu harul, totuşi nu se poate separa de îndreptare, ci rămâne organic legată de ea, întrucât harul Duhului Sfânt, principiul vieţii celei noi de sfinţenie şi iubire, conţinutul acestei vieţi, se primesc încă din momentul îndreptării. De aceea înnoirea interioară sau viaţa cea nouă în Hristos a credinciosului poate fi considerată atât ca efect imediat al harului care îndreptează, la Botez, cât şi ca ţintă spre care se tinde mereu, pe calea spre desăvârşirea morală şi ontologică.

Înţelegerea îndreptării numai ca act extern al dreptăţii dumnezeieşti, cel îndreptat rămânând de fapt aşa cum era înainte, îi determină pe protestanţi să nege dezvoltarea ulterioară sau progresul nesfârşit în îndreptare ("Virtutea are două limite: păcatul sau infinitul", dicton patristic).

În concluzie, concepţia protestantă despre îndreptare ca act juridic al dreptăţii divine (actus forensis) prin care omul, păcătos fiind şi păcătos rămânând este declarat ca fiind pus în raporturi normale cu Dumnezeu, datorită numai credinţei în Hristos, face să nu se poată

înțelege motivul pentru care o astfel de îndreptare mai este numită "naștere din nou" sau "renaștere"; rămâne inexplicabil și faptul că Dumnezeu, adevărul și dreptatea absolută, ar putea să se contrazică pe Sine, încât să nu vrea să țină seama de păcatele credincioșilor, declarând drepți și sfinți pe cei care, în realitate, nu sunt drepți, ci plini de păcate.

Bibliografie

1. Metodiu de Olimp, *Despre liberul arbitru*, trad. pr. prof. Constantin Cornițescu, în colecția "P.S.B.", nr. 10, 1984;
2. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. D. Fecioru, ed. a II-a, București, 1993;
3. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Natură și har în teologia bizantină*, în rev. "Ortodoxia", 1974, nr. 3;
4. Ion Bria, *Sinergia în teologia ortodoxă*, în rev. "Ortodoxia", 1956, nr. 1;
5. Idem, *Credința pe care o mărturisim*, cap. V, *Împărăția Duhului Sfânt: sfințirea în Biserică*;
6. Ioan Ică, *Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură și har*, în rev. "Ortodoxia", 1960, nr. 4;

XI. CONDIȚIILE SUBIECTIVE ALE ÎNDREPTĂRII: CREDINȚA ȘI FAPTELE BUNE

1. Îndreptarea sau mântuirea subiectivă ca sălășluire a lui Hristos cel înviat în noi, urmată de creșterea sau progresul în viață cea nouă în Hristos, are la bază trei factori sau condiții: factorul sau condiția obiectivă reprezentată de harul dumnezeiesc pe care ni-l împărtășește Duhul Sfânt în Biserică prin Sfintele Taine și factorii sau condițiile subiective, reprezentate de credință și faptele bune. Dacă Harul aparține lui Dumnezeu și nu este împărtășit în mod gratuit , credința și faptele nu sunt doar ale omului, ci sunt acte sinergice sau teandrice, întrucât omul le poate manifesta doar în colaborare cu harul divin mântuitor.

a. Credința

Este prima din cele trei virtuți teologice și este absolut necesară pentru îndreptarea omului. Ea se naște prin harul dumnezeiesc și conlucrarea omului și este primirea adevărului mântuitor revelat de către Iisus Hristos și alipirea cu întreaga noastră ființă de Persoana și opera mântuitoare a lui Hristos. Prin credință trecem într-o altă ordine de existență, din existența adamică, umbrită de păcat, în cea nouă în Hristos în lumea suprafirească a bunătăților și realităților dumnezeiești descoperite nouă de Iisus Hristos. Sfântul Apostol Pavel afirmă: "Prin credință avem încredințarea celor nădăjduite…" (*Evrei* 11, 1).

Necesitatea credinței în procesul mântuirii personale este indicată în mod clar de Mântuitorul: "Cel ce va crede și se va boteza, se va mântui iar cel ce nu va crede se va osândi" (*Marcu* 16, 16). Ea este confirmată și de Sfântul Apostol Pavel astfel: "Fără credință este cu neputință a bineplăcea lui Dumnezeu" (*Evrei* 11, 6).

Prin credință îl acceptăm pe Iisus Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu întrupat "pentru noi și a noastră mântuire". Credința este, deci, o atitudine, un act spiritual complet , care implică alipirea întregii noastre ființe sau iubirea totală față de Iisus Hristos. Ea reprezintă din partea omului răspunsul afirmativ dat chemării lui Dumnezeu, adresată nouă

prin Cuvântul Său şi care se naşte în noi prin ascultarea Lui: "Credinţa este din auzire iar auzirea prin cuvântul lui Hristos" (*Romani* 10, 17). Prin "credinţa lucrătoare prin iubire" (*Galateni* 5, 6), ne deschidem continuu chemării lui Dumnezeu şi harului Său şi conlucrăm cu El pentru mântuirea şi desăvârşirea noastră în Hristos. Aceasta este credinţa în înţelesul cuprinzător, deplin, ca angajare şi alipire a întregii noastre fiinţe la Persoana, cuvântul şi lucrarea lui Iisus Hristos, care se manifestă prin fapte de iubire şi dăruire faţă de Hristos şi faţă de semeni.

Sfânta Scriptură afirmă legătura interioară dintre credinţă şi faptele bune, ca factori ai mântuirii, definind îndreptarea şi viaţa veşnică drept urmări ale credinţei (I *Ioan* 5, 10; *Romani* 5, 2) sau ale iubirii (I *Ioan* 3, 14; 4, 7 şi 16) sau ale păzirii poruncilor divine (I *Ioan* 3, 23-24) sau ale credinţei şi faptelor (*Iacob* 2, 24), căci credinţa vie se arată în fapte (*Iacob* 2, 17 şi 26).

Noţiunea credinţei poate fi înţeleasă şi într-un sens mai îngust, ca primire strict intelectuală, simplă şi rece, a adevărului divin fără iubire, deci fără ataşamentul integral al persoanei la adevărul cunoscut, fără căldura sentimentului şi hotărârea voinţei, fără dispoziţia internă care alipeşte de Hristos şi din care izvorăsc în mod firesc faptele bune. Astfel de credinţă nu mântuieşte, desigur, căci ea este credinţă moartă (*Iacob* 2, 26). Acest fel de credinţă posedă şi diavolul şi se cutremură, neputându-se îndoi de existenţa lui Dumnezeu (*Iacob* 2, 19) dar nu se pot mântui căci nu pot iubi pe Dumnezeu şi lucrurile Lui (T.D.S., vol. 2, p. 710).

Atunci când Sfântul Apostol Pavel vorbeşte de credinţa care îndepărtează are în vedere credinţa în înţelesul deplin, nedespărţită de iubire şi manifestată în fapte de dăruire, ca de exemplu credinţa lui Avraam, iar faptele pe care el le exclude nu sunt faptele bune, ci faptele Legii vechi (*Romani* 3, 28; *Galateni* 2, 16) , care nu ne pot îndrepta. Credinţa simplă, teoretică, chiar de ar muta şi munţii, fără dragoste nu e nimic (I *Corinteni* 13, 2).

H. Andruţos arată în Dogmatica sa (p. 262-263) că nu există o contradicţie între Sfântul Apostol Pavel (*Romani* 1, 17) şi Sfântul Apostol Iacob (*Iacob* 2, 21), deoarece Sfântul Apostol Pavel are în vedere credinţa în înţelesul deplin, iar Sfântul Iacob ia credinţa în înţelesul obişnuit, de adeziune teoretică, pur intelectuală. Avându-se în vedere acest înţeles restrâns şi obişnuit al noţiunii de credinţă, ca simplă adeziune teoretică, spunem că omul se îndreptează şi se mântuieşte prin credinţă şi fapte bune.

Din punct de vedere teologic, credinţa se înţelege ca act şi conţinut: ca act credinţa este o lucrare teandrică sau sinergică, de alipire la Persoana, cuvântul şi opera de mântuire a lui Iisus Hristos şi de primire şi de însuşire a tot ceea ce a revelat El; ca şi conţinut, credinţa reprezintă tot ceea ce a descoperit Mântuitorul Hristos şi a transmis prin Sfinţii Apostoli iar Biserica a definit în sinoadele ecumenice şi prin consens, privind iconomia mântuirii şi îndumnezeirii noastre în Hristos prin Duhul Sfânt în Biserică.

Sfinţii Părinţi răsăriteni disting, fără să separe, între credinţa din auzite şi credinţa din vedere: "Alta este credinţa cea de obşte a dreptcredincioşilor, adică dogmele drepte despre Dumnezeu şi despre fápturile Sale inteligibile şi sensibile, precum cu harul lui Dumnezeu, le-a primit sfânta şi soborniceasca Biserică şi alta cea a vederii, adică a cunoştinţei, care nu se împotriveşte celei ce o naşte pe ea, ci o face şi mai sigură. Cea dintâi am învăţat-o din auz, moştenind-o de la Părinţii binecredincioşi şi de la învăţătorii credinţei dreptmăritoare iar cea de-a doua vine prin aceea că credem drept şi ne temem de Domnul în Care am crezut." (Sfântul Isaac Sirul, *Cuvântul 19*, p. 65, cit. la Sfântul Petru Damaschin, *Învăţătura duhovnicească*, 2, „Filocalia", vol. 5, p. 194).

Credinţa din vedere, care este mai sigură decât cea din auzite, reprezintă cunoaşterea, de fapt, a realităţilor dumnezeieşti, prin lucrarea poruncilor şi a virtuţilor; acest fel de credinţă implică ontologic faptele bune, în care se actualizează credinţa.

b. Faptele bune

Întrucât credinţa este nedespărţită de iubire, ea este urmată, concretizată şi împlinită în faptele bune, pe care credinciosul le săvârşeşte cu puterea harului divin, sălăşluit în el la Botez.

Creșterea în viața cea nouă în Hristos, prin împreună-lucrarea (sinergia) cu harul dumnezeiesc, poate avea loc doar prin împlinirea tuturor poruncilor și a virtuților, prin faptele bune, înțelese ca manifestări sau materializări ale credinței în Hristos. Faptele bune sunt acele fapte ale omului, izvorâte din credința și dragostea față de Dumnezeu și de semeni, săvârșite după voia lui Dumnezeu și în colaborare cu harul dumnezeiesc. Separația sau opoziția între credință și fapte are ca efect golirea lor de sens și de eficacitate. Doar împreună sunt mărturii ale prezenței dinamice și eficiente a harului în persoana credinciosului, a angajării acestuia pe drumul ascendent al îndumnezeirii. Mântuitorul Hristos avertizează asupra ineficienței credinței formaliste și neurmate de faptele iubirii creștine: "Nu tot cel ce-mi zice: "Doamne, Doamne", va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu, care este în cer" (*Matei* 7, 21).

Prin faptele bune, care actualizează și concretizează credința, se consolidează relația personală și comunitară, nu numai cu aproapele, ci cu însuși Iisus Hristos: "Întrucât ați făcut unuia dintre acești frați prea mici ai Mei, Mie Mi-ați făcut" (*Matei* 25, 40).

În momentul săvârșirii faptelor bune punem în lucrare, mai mult decât în actul credinței, harul primit la Botez, pentru că numai așa împlinim efectiv poruncile, pentru care am primit puterea. "Din acest moment, sinergia este posibilă iar credința se transformă în experiență conștientă, în practicarea virtuților, a faptelor bune. Roadele harului se manifestă în măsura în care credinciosul se angajează liber în împlinirea poruncilor divine. De aceea, înfăptuirea, punerea în practică a credinței, nu este ceva accidental sau indiferent." (Pr. prof. Ioan Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, p. 155).

Sfânta Tradiție afirmă interdependența dintre credință și fapte bune, relația interioară care le unește și care rezidă în sinergia dintre harul divin și voința liberă a omului. Sfântul Chiril al Ierusalimului precizează: "Evlavia constă din două lucruri: din dogme pioase și din fapte bune. Nici dogmele fără fapte bune, nici faptele împlinite fără dogme pioase nu sunt bine primite de Dumnezeu" (Cf. *T.D.S.*, vol. 2, p.

712). Sfântul Ioan Gură de Aur atrage atenția asupra ineficacității credinței neîntrupate în fapte bune: "Credința fără fapte este numai o formă fără putere. Credința dreaptă fără fapte este ca un trup frumos și înfloritor, care n-are putere, ci este asemenea trupurilor pictate". (*Ibidem*, loc. cit).

Prin faptele bune se evidențiază așadar, conlucrarea dintre energiile divine necreate și energiile umane care se împletesc într-o singură acțiune teandrică, sinergetică. Doar așa se poate manifesta în mod integral și personal iubirea față de Dumnezeu și cea față de semeni, după modelul pe care Dumnezeu însuși l-a descoperit prin întruparea și jertfa pe cruce, pentru noi.

Sintetizând cele anterioare, putem afirma că îndreptarea sau mântuirea subiectivă se realizează prin harul divin, împărtășit de Mântuitorul Iisus Hristos, prin Duhul Sfânt, cu care credinciosul conlucrează în mod liber prin credință și fapte bune. Mântuirea subiectivă ca însușire liberă și personală a operei răscumpărătoare săvârșită de Fiul lui Dumnezeu întrupat este, în același timp, sălășluirea sacramentală și morală a lui Hristos în noi și creșterea neîncetată a noastră în Hristos prin puterea Duhului Sfânt.

2. Diferențe confesionale

a. Doctrina romano-catolică despre condițiile subiective ale îndreptării și critica ortodoxă.

Specificul acestei doctrine constă în teoria meritelor, meritelor prisositoare și a indulgențelor, definite la Conciliul de la Trident (1545-1562), în vigoare, cu mici modificări, până astăzi.

În ceea ce privește prima condiție, credința, se face distincție între "fides informata", credința nedeplină, ca simplă adeziune la adevărurile revelate și "fides formata", credința justificatoare, străbătută de iubire și manifestată în fapte bune.

A doua condiție subiectivă, reprezentată de faptele bune, este înțeleasă în mod diferit de teologia ortodoxă, deoarece este caracterizată de aceeași concepție juridică și exterioristă, întâlnită în mântuirea obiec-

tivă. Mai întâi, faptele bune sunt considerate fapte meritorii, întrucât pe baza lor se obţine de la Dumnezeu un drept la recompensă, ceea ce îl obligă pe Dumnezeu să îl răsplătească pe om. Meritul este rezultatul eforturilor omului în stare de graţie, care dă dreptul la recompensă din partea lui Dumnezeu sau la echivalentul faptei sale.

În al doilea rând, doctrina catolică despre merite a condus la teoria meritelor prisositoare ale sfinţilor. Această teorie este fundamentată pe separaţia pe care o fac romano-catolicii între poruncile lui Dumnezeu şi sfaturile evanghelice. Prin împlinirea sfaturilor evanghelice, credinciosul dobândeşte un merit prisositor, adică un surplus, care depăşeşte trebuinţa lui de fericire veşnică. În acest caz, surplusul care este definit "fapte suprameritorii" (*erga supererogatoria* în limba latină) se adună în "tezaurul meritelor prisositoare", administrat de Biserică, inclusiv prin practica indulgenţelor. Prin această practică, Biserica, prin papă şi cardinali, trece meritele prisositoare altor credincioşi, cu merite mai puţine, asigurându-le mântuirea. De aici şi concluzia potrivit căreia în procesul mântuirii subiective, la faptele bune personale ale credinciosului se adaugă, prin intermediul Bisericii, surplusul faptelor bune săvârşite de cei sfinţi.

În al treilea rând, prin indulgenţă se înţelege favoarea pe care o acordă Biserica, iertând total sau parţial pedeapsa păcatelor. Doctrina catolică face o separaţie între păcatele grele şi cele uşoare, precum şi între vina păcatelor şi pedeapsa lor. Păcatele grele atrag după ele atât vina cât şi pedepse veşnice şi temporale; cele uşoare atrag doar pedepse temporale. Prin Taina Pocăinţei se iartă vina păcatelor grele şi a celor uşoare, precum şi pedepsele veşnice ale păcatelor. Pentru cele temporale ale ambelor categorii de păcate, penitentul trebuie să dea satisfacţie lui Dumnezeu prin anumite fapte; în caz contrar, el va merge în purgatoriu. Există însă, posibilitatea de a scăpa de satisfacţia cuvenită pe pământ sau de pedeapsa din purgatoriu prin cumpărarea de indulgenţe. Cu alte cuvinte, ceea ce nu poate obţine penitentul prin pocăinţă, poate obţine de la papa prin indulgenţe. (*T.D.S.*, vol. 2, p. 730-734).

În mod total diferit faţă de această concepţie catolică eronată despre merite şi suprameritе, teologia ortodoxă se exprimă în termeni de "vrednicie" şi "nevrednicie" în privinţa relaţiei personale cu Dumnezeu. Vrednicia nu este un merit, ci o stare adecvată de curăţie a sufletului şi a trupului, cu ceea ce primim de la Dumnezeu, harul şi darurile Sale. Ea se exprimă antinomic: credinciosul este vrednic, întrucât s-a curăţit, s-a pregătit, a făcut pocăinţă, dar totuşi nu e vrednic să primească trupul şi sângele Mântuitorului, deoarece curăţia lui nu este pe măsura sfinţeniei a ceea ce primeşte. Prin urmare, vrednicia nu este merit, ci o dispoziţie, o capacitate, o deschidere a credinciosului spre Dumnezeu şi ea se realizează prin conlucrarea noastră cu harul. În mod negativ, vrednicia se arată prin smerenie şi lipsă de patimi, iar în mod pozitiv prin iubire şi rodire de virtuţi. Astfel, în timp ce concepţia catolică despre merit este concepută în spirit juric, fundamentându-se pe noţiunea de dreptate şi creând raporturi juridice şi exterioriste între om şi Dumnezeu, învăţătura ortodoxă despre vrednicie păstrează o dimensiune duhovnicească, întrucât se întemeiază pe iubire, raportul sau relaţia cu Dumnezeu fiind de natură moral-spirituală.

Teoria catolică a transformat cu totul relaţia de iubire a omului cu Dumnezeu într-un raport contractual. Tot ceea ce face omul nu mai face din iubire, din nevoia de comuniune, ci din dorinţa de a obţine răsplata, care îi revine automat în urma faptelor bune săvârşite doar pe temeiul dreptăţii.

Referitor la câştigarea vredniciei de către credincios, trebuie precizat că nevoinţa, efortul voinţei nu este un efect, ci numai o pregătire pentru roadele Duhului Sfânt. Uneori credinciosul este "părăsit" de har, tocmai ca să-şi recunoască limitele acestui efort. (cf. Pr. prof. Ion Bria, *Credinţa pe care o mărturisim*, p. 116).

Meritul anulează în om smerenia iar în smerenie nu pretinzi nimic de la Dumnezeu, ci te consideri cel mai nevrednic. "Dumnezeu cel fără lipsuri şi preaplin, nu are nevoie de bunătăţile omului, ci El dăruieşte din belşug în dar pentru toţi cei care voiesc aceasta cu mulţumire…Deci dacă te osteneşti ca un îndatorat, ca un datornic pentru toate, bine faci,

dar dacă socotești că-L faci pe Dumnezeu dator pentru bunătățile pe care crezi că le săvârșești, ai rătăcit de la calea cea dreaptă." (Sfântul Ioan Carpatiul, *Cuvânt ascetic*, "Filocalia", IV, p. 160).

Spre deosebire de merit, smerenia consideră că nu a făcut niciodată destul ca să merite răsplata: "Când veți face toate cele poruncite vouă, să ziceți: Slugi netrebnice suntem, căci am făcut ceea ce eram datori să facem". (*Luca* 17, 10). În timp ce smerenia socotește faptele săvârșite mai mici, meritele le socotesc mai mari și prin acesta omul a pierdut totul, fiindcă faptele bune fără smerenie nu au valoare: "Prin fapte bune noi ne deschidem tot mai mult lui Dumnezeu și nu vrem să dobândim altceva decât pe Hristos însuși, prin simțirea prezenței Sale harice...Ființa tuturor virtuților este însuși Hristos". (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, VII, p. 185).

Diferența esențială între concepția catolică și cea ortodoxă cu privire la merite și fapte bune provine din aceea că, în timp ce romano-catolicii consideră că omul în viața viitoare va obține de la Dumnezeu o seamă de bunuri supranaturale dar create, învățătura ortodoxă afirmă că omul îl obține pe Dumnezeu însuși. Viața viitoare este viața de comuniune cu Dumnezeu. Dacă poți obține de la cineva anumite bunuri prin revendicări juridice, pe el însuși, ca persoană liberă, îl poți obține doar prin iubire (cf. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. 2, p. 65).

În privința meritelor prisositoare, teologia ortodoxă respinge această teorie, întrucât ea denaturează însuși scopul vieții creștine, care este același pentru toți: mântuirea prin har și asemănarea cu Dumnezeu, care nu are capăt, fiind o creștere neîncetată în Hristos până la smerenia și desăvârșirea Lui; noi trebuie să creștem de la starea de pruncie duhovnicească, până la măsura vârstei deplinătății lui Hristos. "Inima omenească așa a fost zidită, mare și largă, pentru a putea cuprinde pe însuși Dumnezeu. Nimic nu ne poate sătura și pune capăt dorințelor noastre, ci veșnic rămânem însetați." (Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, ed. 1946, p. 63). În același sens se exprimă și Simeon Metafrastul: "Temelia creștinismului este că, chiar dacă ar fi împlinit

cineva toate dreptățile, să nu se bizuie pe aceasta, nici să se încreadă, nici să-și închipuie că a făcut ceva mare. Chiar dacă s-a făcut părtaș de har, să nu-și închipuie că a ajuns la ceva, nici să se socotească sătul, ci să flămânzească și să înseteze și mai mult, să plângă și să aibă inima zdrobită cu totul." (*Parafrază la Macarie Egipteanul*, "Filocalia", vol. 5, p. 362).

În teoria meritelor prisositoare avem, prin urmare, o exagerată înălțare a omului (maximalism antropologic) și o uitare a iubirii și smereniei, de care credinciosul trebuie să dea dovadă permanent în fața lui Dumnezeu, și, în același timp, o necunoaștere a capacității infinite a naturii umane de progres duhovnicesc. Referindu-se la urcușul duhovnicesc neîncetat spre desăvârșire, ce stă în fața credincioșilor, Sfântul Apostol Pavel afirmă: "Fraților, eu nu mă socotesc să fi ajuns, ci una fac: cele dinapoi uitându-le și spre cele dinainte întinzându-mă, la țintă alerg, la cununa dumnezeieștii chemări de sus, întru Hristos Iisus" (*Filipeni* 3, 13-14).

b. Doctrina protestantă despre condițiile subiective ale îndreptării și critica ortodoxă

Reformatorii au respins exagerările catolice cu privire la faptele bune, la merite prisositoare și la indulgențe, trecând în extrema opusă și maximalizând rolul unic al credinței în procesul justificării. Pe linia inaugurată de reformatori, protestanții de toate nuanțele consideră până astăzi că faptele urmează îndreptării prin credință și de aceea nu dețin o valoare soteriologică în sine și nu contribuie cu nimic la mântuire, ele reprezentând doar o confirmare a credinței.

Două sunt argumentele pe care teologia protestantă le aduce în sprijinul concepției despre "sola fide" (mântuirea numai prin credință):

1. Omul căzut în păcat nu mai poate face nimic bun, iar mântuirea o poate obține doar prin credință, care este dăruită de Dumnezeu prin ascultarea cuvântului;

2. Faptele bune urmează îndreptării prin credință. Numai credința, pe care o primește prin ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, îl aduce pe

om la cunoaşterea păcatului şi îi deschide inima pentru primirea harului iertării de la Dumnezeu.

Faţă de concepţia romano-catolică, Luther a inversat raportul dintre credinţă şi iubire: nu iubirea este cea care însufleţeşte credinţa, ci tocmai credinţa însufleţeşte iubirea, care este ulterioară. Dumnezeu justifică pe om pentru că acesta crede şi nu pentru că iubeşte. Credinţa în concepţia lui Luther nu este un act sinergetic, ci este exclusiv darul lui Dumnezeu, care o sădeşte în sufletul credinciosului odată cu ascultarea cuvântului Său şi prin care se primeşte harul iertării sau graţierii.

Puterea justificatoare a credinţei nu constă în aceea că ea se manifestă prin iubire, ci în faptul că ea rămâne la fel de mare şi nu creşte prin iubire. (*T.D.S.*, vol. 2, p. 735).

Din opoziţie faţă de catolici, protestanţii au respins, aşadar, orice valoare a faptelor bune pentru mântuire, considerându-le ca fapte ale Legii vechi, pătate de mândrie şi de egoism, chiar păgubitoare, deoarece dau omului încrederea că mântuirea depinde de el. Melanchton ajunge să afirme: "Orice faci, chiar dacă păcătuieşti pe faţă, nu te uita la faptele tale, ci la făgăduinţa lui Dumnezeu, căci ai în ceruri nu un Judecător ci un Tată, căruia îi stai la inimă". Mai târziu, el va reveni în "*Confessio Augustana*" şi va considera faptele bune necesare mântuirii, fiindcă prin ele se susţine şi se întăreşte credinţa; pentru această afirmaţie el a fost, însă, criticat aspru de adepţii lui Luther. Aceştia şi-au impus concepţia lor în "*Formula de Concordie*" (1580) în termenii următori: "Credem, învăţăm şi mărturisim că faptele bune trebuie să fie cu totul respinse, nu numai când e vorba de justificarea prin credinţă, ci şi când e vorba de mântuirea noastră veşnică." (cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 742).

Concepţia protestantă susţine, aşadar, că faptele bune urmează în mod natural credinţa, dar nu sunt necesare pentru justificare sau mântuire.

Doctrina catolică şi cea protestantă despre credinţă şi fapte bune este diferită de învăţătura ortodoxă în primul rând datorită dimensiunii juridice sau legaliste, ce o caracterizează, în aceeaşi măsură ca şi în cazul doctrinei despre răscumpărare. "Concepţia apuseană despre obţinerea mântuirii pe seama noastră într-un mod juridic face de prisos faptele noastre (protestantism) sau le consideră şi pe ele ca un adaos la echivalentul juridic achitat de Hristos pentru păcatele noastre (catolicism)...Nici unul, nici altul nu vede mântuirea adusă de Hristos ca bază a unei refaceri reale a omului în comuniune cu Dumnezeu. Numai faptele izvorâte din iubire, al cărui izvor în noi este iubirea lui Hristos, au un rost în mântuirea noastră". (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. 2, p. 369).

Concepţia despre harul creat din teologia catolică are drept urmare separaţia dintre credinţă şi fapte bune, precum şi între credincios şi starea de fericire de dincolo; omul este despărţit de Hristos.

În opoziţie cu doctrina catolică, protestanţii au urmărit să instituie o relaţie directă, personală, între om şi Dumnezeu prin credinţă, numai că au omis faptul că iubirea trebuie unită cu credinţa. În concepţia ortodoxă despre îndreptare, faptele bune au un alt sens decât acela de a confirma îndreptarea de la Dumnezeu sau de a obţine un merit şi anume unul ontologic, de consolidare a fiinţei umane şi de prefacere în asemănare cu Hristos până la desăvârşire.

Teologia protestantă consideră credinţa ca dar al lui Dumnezeu, iar faptele bune ca acte ale omului prin care ar motiva sau ar justifica ceva de la Dumnezeu, motiv pentru care le resping, punându-le pe acelaşi plan cu faptele Legii vechi. (*Romani* 3, 22 şi 28; *Galateni*, 4, 6); de aceea în protestantism faptele bune nu deţin o valoare soteriologică.

În timp ce creştinismul apusean nu a putut depăşi dualismul dintre credinţă şi fapte, pentru Ortodoxie faptele nu sunt altceva decât credinţa în actualitate.

Faptele bune sunt înţelese în teologia ortodoxă ca având un rol de modificare a firii; efectul lor se întoarce asupra firii din care pornesc. De aici şi legătura dintre ele şi credinţă, care şi ea reprezintă semnul unei noi stări a firii umane. Credinţa este începutul modificării formei, care se continuă şi se adânceşte prin fapte, în ambele fiind prezent harul Duhului Sfânt, care lucrează de la Botez asupra firii umane.

Spre deosebire de teologiile eterodoxe, teologia ortodoxă are un concept elastic despre fire, o viziune dinamică şi duhovnicească în

același timp. Ea consideră natura umană capabilă de o modificare, de o creștere prin eforturile omenești, susținute de harul divin. În catolicism se admite mai puțin acest lucru, datorită concepției rigide despre fire sau natură, care este concepută ca fiind rigidă, invariabilă. De aceea în concepția lor faptele bune nu au rostul de a modifica firea, ci numai al unui preț pentru mântuire, ele rămânând exterioare omului. Concepția protestantă susține și ea această neschimbabilitate a firii umane, doar că ea înțelege firea cea căzută în păcat, nu cea creată bună de Dumnezeu. Considerând că faptele nu pot modifica firea umană și în același timp că ar fi nedemn pentru Dumnezeu să le ceară ca preț de schimb pentru mântuire, le-a negat total valoarea pentru mântuire.

Pentru teologia și spiritualitatea ortodoxă, harul, credința și faptele bune sunt atât de unite între ele în procesul îndreptării sau al mântuirii subiective, încât omul credincios le trăiește ca un tot unitar, ca pe un ajutor continuu al lui Dumnezeu în urcarea, treaptă cu treaptă, a scării virtuților, prin care omul se unește tot mai adânc cu Hristos, în perspectiva transfigurării și a îndumnezeirii sale.

Bibliografie

1. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Condițiile mântuirii*, în rev. "Studii Teologice.", 1951, nr. 3-4;

2. Idem, *Faptele bune în învățătura ortodoxă și catolică*, în rev. "Ortodoxia", 1954, nr. 4;

3. Idem, *Învățătura ortodoxă despre mântuire și concluziile ce rezultă din ea*, în rev. "Ortodoxia", 1972, nr. 2;

XII. CINSTIREA SFINȚILOR ÎN BISERICĂ

1. Sfințenia sau îndumnezeirea, împlinirea persoanei umane și realizare a asemănării cu Dumnezeu.

Cea mai evidentă dovadă a posibilității realizării mântuirii subiective sau a îndreptării de către credincioși în Biserică prin Sfintele Taine o constituie existența sfinților și în primul rând a Maicii Domnului, Născătoarea de Dumnezeu și Pururea Fecioara Maria.

Sfinții pe care Biserica îi cinstește sunt acele persoane umane, care prin har, credință și fapte bune au transformat chipul lui Dumnezeu în asemănare cu El, punând început procesului de îndumnezeire, care începe aici, pe pământ și se desăvârșește în eternitatea Împărăției Prea Sfintei Treimi. Conținutul îndumnezeirii sau al asemănării cu Dumnezeu îl constituie sfințenia lui Dumnezeu sau, mai concret, sfințenia Mântuitorului Iisus Hristos, de care se împărtășesc cei îndreptați prin harul Duhului Sfânt, care întrupează în viața lor sfințenia lui Hristos.

Din punct de vedere dogmatic, noțiunea de sfințenie este utilizată cu referire la: Dumnezeu, Mântuitorul Hristos și credincioși. (Duhul Sfânt ne sfințește împărtășindu-ne sfințenia lui Hristos, concretizată în îndumnezeirea și transfigurarea Trupului Său).

a. Despre sfințenia lui Dumnezeu s-a tratat la dogma Sfintei Treimi, ea reprezentând un atribut natural sau ființial, care, în mod negativ înseamnă lipsa oricărei imperfecțiuni în Dumnezeu, iar în mod pozitiv îl definește pe Dumnezeu ca puritate sau curăție absolută, în contrast cu necurăția păcatului.

b. Sfințenia Mântuitorului Hristos, care are un dublu aspect: El este sfânt și izvor al sfințeniei ca Dumnezeu desăvârșit (sfințenia firii dumnezeiești și a ipostasului divin) și în același timp ca Om (sfințenia firii Sale umane, îndumnezeită prin unirea ipostatică). De aceea El este Binele absolut întrupat, sfințenia lui Dumnezeu înomenită, Sfântul care sfințește pe toți și pe toate (*Evrei*, 10, 14).

În această dublă calitate, de izvor al sfințeniei divine și umane, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, are o poziție centrală, atât în

procesul mântuirii obiective, cât şi al celei subiective. Numai prin participare la sfinţenia Lui, prin puterea Duhului Sfânt, ne sfinţim şi noi, împărtăşindu-ne personal şi comunitar, de această sfinţenie. Negativ, sfinţenia lui Hristos este lipsa de orice păcat, puritatea sau curăţia absolută iar pozitiv este sfinţenia lui Dumnezeu, îmbrăcată în haină omenească, care se împărtăşeşte tuturor prin iubire. (Pr. prof. Ioan Ică, *op.cit.*, vol. 2, p. 103).

Sfinţenia Mântuitorului Hristos nu e una dobândită, ci ea aparţine fiinţei Lui, pentru că El este identic cu sfinţenia însăşi. El însuşi este Sfântul, atât prin firea divină cât şi prin cea umană. Fiul lui Dumnezeu nu S-a întrupat doar pentru a fi şi a rămâne obiectul adorării noastre, ci ca să ne sfinţească pe noi. (*Ioan* 17, 19). În Hristos firea omenească s-a îndumnezeit total, umplându-se de energiile divine necreate (*Ioan* 17, 10) iar noi trebuie să participăm la sfinţenia Sa. (*Evrei* 12, 10).

c. Sfinţenia credincioşilor sau sfinţenia creştină este participarea la sfinţenia lui Hristos în mod sacramental şi moral în Biserică, prin Sfintele Taine şi prin împlinirea poruncilor. Sfinţenia creştină reprezintă întruparea sfinţeniei lui Hristos în viaţa noastră, ea este darul lui Dumnezeu şi o stare existentă în noi de la Botez (sfinţenia baptismală sau sacramentală), dar în acelaşi timp ea este şi un imperativ, o poruncă, o ţintă, o misiune de îndeplinit în sens de sfinţenie morală: "Fiţi sfinţi şi voi înşivă în toată petrecerea vieţii" (I *Petru* 1, 15); "Sfinţiţi-vă şi veţi fi sfinţi" (*Levitic* 11, 44). Sfinţenia creştină constituie din punct de vedere ontologic împlinirea persoanei umane sau desăvârşire ei, din puterea lui Dumnezeu, Cel ce este izvorul şi modelul suprem al sfinţeniei: "Fiţi desăvârşiţi precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este" (*Matei* 5, 48).

În opinia unor teologi, sfinţenia creştină are următoarele caracteristici: 1. depăşirea stării de creatură, cu simţirea prezenţei divine, cu depăşirea legilor naturale şi schimbarea (metanoia) firii umane; 2. nepătimirea sau depăşirea cercului vicios al patimilor; 3. trăirea mistică, la o înaltă fervoare duhovnicească; 4. împodobirea propriului chip cu virtuţile (cf. Pr. conf. dr. George Remete, *op.cit.*, p. 277).

Toate aceste atribute îşi au începutul în Taina Sfântului Botez, prin care ne îmbrăcăm în Hristos (*Galateni* 3, 27), în puritatea, sfinţenia şi dreptatea Lui. De aceea în Noul Testament toţi credincioşii sunt numiţi sfinţi: "Tuturor celor ce sunteţi în Roma...chemaţi sfinţi" (*Romani* 1, 7); "Celor numiţi sfinţi..." (I *Corinteni* 1, 2). Sfântul Apostol Pavel se adresează tuturor creştinilor, numindu-i sfinţi, înţelegând aici sfinţenia ca dar al lui Dumnezeu, însă, în acelaşi timp, îi şi îndeamnă să fie sfinţi, luând sfinţenia ca un imperativ moral.

Din punct de vedere dogmatic, posibilitatea realizării sfinţeniei de către persoana umană a fost exprimată în Sfânta Tradiţie prin cuvintele inspirate ale Sfântului Irineu, reluat de Sfântul Atanasie cel Mare: "Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască". Aşadar, temeiul prim al realizării sfinţeniei în plan uman îl constituie întruparea Mântuitorului Hristos. Celelalte etape, jertfa, învierea şi înălţarea au desăvârşit lucrarea de îndumnezeire a firii umane în Persoana Logosului divin întrupat. Acest proces de îndumnezeire (transfigurare) din Persoana Mântuitorului se repetă cu fiecare dintre noi, începând cu taina Sfântului Botez, prin care ne îmbrăcăm în Hristos, devenind hristofori. Puterea realizării vieţii noi, viaţă de sfinţenie, ne-o dă Sfântul Duh prin harul dumnezeiesc.

Locul manifestării harului divin în persoana credinciosului este "nousul", pe care este centrat chipul lui Dumnezeu în om. Din minte harul iradiază în inima omului, iar când plinătatea harului se revarsă în afară, el pătrunde din sfera spiritualului în cea a materialului şi atunci însuşi trupul participă la prefacerea din muritor în nemuritor, din stricăcios în nestricăcios. Prin revărsarea razelor celor necreate ale Duhului Sfânt în tot trupul, acesta se face el însuşi izvor de bună mireasmă, taumaturg şi teofor.

Principalele roade ale sfinţeniei sunt iubirea nemărginită faţă de Dumnezeu şi faţă de oameni, precum şi starea de nepătimire. Ele sunt însă mult mai numeroase (cf. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. 1, p. 269-272) şi le aflăm descrise pe larg în cele două antologii unice ale spiritualităţii ortodoxe, Filocalia şi Patericul.

2. Cinstirea sfinţilor în general şi a Maicii Domnului în special.

Potrivit învăţăturii de credinţă ortodoxe, aceia dintre creştini, care au dus o viaţă de excepţie în cadrul Bisericii, evidenţiindu-se prin fapte morale deosebite, exemplare şi care s-au învrednicit de facerea de minuni, în timpul vieţii sau după trecerea la cele veşnice, sunt consideraţi sfinţi şi li se cuvine o cinstire, numită venerare (dulia în limba greacă). Cinstirea Maicii Domnului se numeşte supravenerare (hiperdulia), în timp ce lui Dumnezeu I se aduce o cinstire absolută, unică, numită adorare (latreia în limba greacă). De precizat faptul că cinstirea adusă sfinţilor nu se separă, în Ortodoxie, de cinstirea adusă lui Dumnezeu, deoarece pe sfinţi îi cinstim prin Dumnezeu şi pentru Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu însuşi i-a numit "prieteni şi casnici ai Lui". În acest sens, cinstirea sfinţilor reprezintă o cinstire indirectă adusă lui Dumnezeu, aşa cum se afirma încă din Vechiul Testament: "Lăudaţi pe Dumnezeu întru sfinţii Lui" (*Psalm* 150).

Biserica e comuniunea sfinţilor, o comuniune a celor sfinţi cu cei ce se sfinţesc. Cei ce se sfinţesc se roagă către cei sfinţi şi încearcă să le imite viaţa. Nimeni nu se mântuieşte singur ci numai în comuniune neîntreruptă cu ceilalţi şi cu Hristos. Creştem în iubirea şi sfinţenia lui Hristos sau sfinţenia Sa străluceşte tot mai mult în toţi.

În teologia şi în spiritualitatea ortodoxă s-a afirmat totdeauna că sfinţii au întrupat sacramental şi moral sfinţenia lui Hristos, că sunt slăviţi de Dumnezeu şi duc o viaţă fericită în cer şi de aceea ei sunt cinstiţi de Biserică printr-un cult special.

În sens general, toţi credincioşii botezaţi sunt chemaţi să devină sfinţi; în sens restrâns, sfinţi sunt toţi cei care au fost preamăriţi de Dumnezeu.

Deşi cinstirea sfinţilor în Biserică începe din epoca apostolică, Biserica a dogmatizat abia la Sinodul al VII-lea Ecumenic despre această învăţătură, hotărând astfel: "Cine nu mărturiseşte că toţi sfinţii cei ce au plăcut lui Dumnezeu, atât cei dinainte de Lege cât şi cei de sub Lege şi cei de sub Har, sunt vrednici de cinstire după trup şi după suflet, ori nu face rugăciune către sfinţi, ca spre unii ce au voie să mijlocească

pentru lume, după Tradiţia Bisericii, să fie anatema". (cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 759).

Temeiurile cinstirii sfinţilor sunt prezentate pe larg la disciplina Misiologie. Din punct de vedere dogmatic îi cinstim pe sfinţi deoarece Dumnezeu a strălucit prin ei sau în viaţa lor; îi cinstim pentru că simţim prezenţa şi lucrarea harului mântuitor în ei, fiindcă, în această viaţă, s-au încununat cu virtuţi, făcându-se pentru noi toţi exemple vii; pentru dragostea lor şi grija ce ne-o poartă şi pentru mijlocirea lor neîncetată la Dumnezeu pentru noi.

Biserica a stabilit următoarele forme ale cinstirii sfinţilor pr baza Revelaţiei divine: venerarea, invocarea în rugăciune şi imitarea pildei vieţii lor.

Diferenţele confesionale cu privire la cinstirea sfinţilor îşi au originea în concepţia despre îndreptare, specifică fiecărei Biserici şi Confesiuni. Astfel, în romano-catolicism, "începând cu sec. X-XII, odată cu apariţia statuilor sfinţilor, sfinţenia a fost închisă, limitată în cadrele lumii create, devenind cu timpul o categorie aproape numai etică. Ca o reacţie faţă de această materializare a sfinţilor, Reforma protestantă a trecut la extrema opusă, negând total posibilitatea sfinţirii omului în lumea istorică şi, deci, valabilitatea oricărui cult faţă de sfinţi." (Pr. prof. G. Remete, *op.cit.*, p. 279).

Respingerea învăţăturii despre cinstirea sfinţilor de către teologia protestantă se explică prin confuzia pe care aceasta o face între mântuirea obiectivă şi cea subiectivă, ultima fiind de fapt ca şi inexistentă, atât datorită concepţiei eronate despre ştergerea chipului divin din om prin păcatul strămoşesc, cât şi a celei despre predestinaţie.

Din punct de vedere ortodox, Mântuitorul Iisus Hristos este singurul mijlocitor către Dumnezeu - Tatăl în mântuirea obiectivă (I *Timotei* 2, 5); mijlocirile sfinţilor trebuie înţelese în contextul mântuirii subiective, în care comuniunea tuturor membrilor Bisericii este foarte importantă: "Lucraţi cu frică şi cu cutremur la mântuirea voastră" (*Filipeni* 2, 12).

În cadrul învățăturii ortodoxe despre cinstirea sfinților, un loc special îl ocupă preacinstirea sau supravenerarea Maicii Domnului. Motivele acestei cinstiri mai presus decât toți sfinții le aflăm în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. Profețiile mesianice din Vechiul Testament vestesc rolul important care îi va reveni Sfintei Fecioare Maria în întruparea Fiului lui Dumnezeu, adică în mântuirea obiectivă a omenirii (*Facere* 3, 15; *Isaia* 7, 14). În Noul Testament, Maica Domnului este cinstită de îngeri (*Luca* 1, 28: "Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei"), de oameni (Sfânta Elisabeta, mama Sfântului Ioan Botezătorul: "Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelui Tău și de unde mie aceasta ca să vină la mine Maica Domnului meu?" *Luca* 1, 42-43; oameni din mulțime: "Fericit este pântecele care Te-a purtat și pieptul la care ai supt!" *Luca* 11, 27) și de însuși Mântuitorul Hristos, Care îi era supus în vremea copilăriei (*Luca* 2, 51), i-a îndeplinit rugămintea de la Cana Galileii (*Ioan* 2, 3) iar pe Golgota a încredințat-o ucenicului Său iubit (*Ioan* 19, 26).

Dogmatica ortodoxă a dezvoltat și sistematizat învățătura despre Maica Domnului pornind de la trei puncte principale, toate în legătură cu Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat: calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu, pururea-fecioria ei și cinstirea ei mai presus de toate făpturile văzute și nevăzute. Accentul în teologia și spiritualitatea ortodoxă a fost pus întotdeauna pe calitatea de Născătoare de Dumnezeu a Sfintei Fecioare Maria, evidențiind rolul ei unic în întruparea Fiului lui Dumnezeu și pe acest temei învățătura despre Maica Domnului trebuie numită teotokologie (de la Teotokos, Născătoare de Dumnezeu) și nu mariologie, ca în teologia romano-catolică, unde accentul este pus pe calitatea de pururea-fecioară. De altfel, în iconografia ortodoxă, Maica Domnului nu este înfățișată decât împreună cu Fiul său și Dumnezeul nostru, Mântuitorul Iisus Hristos, diferit de cultul romano-catolic, unde ea apare de cele mai multe ori singură.

Biserica romano-catolică a exagerat cultul Maicii Domnului, pe baza celor două dogme mariologice, lipsite de temei revelațional

(dogma Imaculatei Concepții sau a Neprihănitei Zămisliri din 1854 și cea a Înălțării cu trupul la cer, din 1950). La aceste erori dogmatice se adaugă proclamarea Sfintei Fecioare la conciliul Vatican II din 1965 drept "Mamă a Bisericii" (Mater Ecclesiae) și "Co-Redemptrix" (Împreună-Mântuitoare).

Prin această învățătură greșită, Sfânta Fecioară Maria este separată de Mântuitorul Hristos, ridicată deasupra Bisericii și așezată pe aceeași treaptă cu Fiul său. Această autonomie acordată ei, care are originea în antropocentrismul teologiei și spiritualității catolice, sugerează faptul că Sfânta Fecioară s-ar fi mântuit oarecum fără ajutorul Fiului său, fapt ce contravine Revelației divine, care ne arată că există un singur Mântuitor, Iisus Hristos.

Protestanții resping orice formă de cult adusă Maicii Domnului, considerând-o doar o femeie deosebită din istoria mântuirii.

Din punct de vedere ortodox, Maica Domnului a avut un rol special în realizarea mântuirii obiective, ea fiind "vasul ales al Întrupării" și are tot un rol deosebit și în mântuirea subiectivă a umanității, în calitate de mijlocitoare a noastră la Unicul Mântuitor, Domnul Iisus Hristos. Rugăciunile și mijlocirile ei, împreună cu ale tuturor sfinților sunt bine primite și ascultate de Mântuitorul, prin puterea Duhului Sfânt, iar ajutorul pe care El ni-l trimite prin sfinți, face să se adâncească legătura de comuniune a noastră cu sfinții, reflectând unitatea inconfundabilă a Bisericii.

3. Cinstirea sfintelor moaște, a sfintelor icoane, a sfintei cruci și a sfinților îngeri

a. Sfintele moaște sunt o consecință a lucrării harului divin asupra trupurilor sfinților. Puterea dumnezeiască a Mântuitorului Hristos, Cel cu care s-au unit sfinții atât în timpul vieții pământești, cât, în mod plenar, după moartea lor, menține trupurile în nestricăciune, ca o anticipare a trupurilor deplin pnevmatizate de după învierea generală.

Nestricăciunea sfintelor moaște, precum și facerea de minuni (tămăduiri) care se lucrează prin ele demonstrează faptul că sfântul, ca

persoană, dar mai ales harul Duhului Sfânt rămân în legătură cu trupul, aşa încât cei ce se roagă în faţa sfintelor moaşte se roagă sfântului care este în cer, lângă Mântuitorul Hristos. Din punct de vedere dogmatic cinstirea acordată sfintelor moaşte se îndreaptă spre persoană, aşa cum se întâmplă şi în cazul sfintelor icoane sau al sfintei cruci.

Temei biblic pentru cinstirea sfintelor moaşte şi pentru puterea care iradiază din ele sau din trupul sfântului aflăm în cazul unui mort peste care s-a aşezat trupul lui Elisei (IV *Regi* 4, 34-35). Alte mărturii scripturistice avem în Noul Testament, unde ştergarele Sfântului Apostol Pavel sau umbra Sfântului Apostol Petru făceau minuni asupra oamenilor (*Faptele Apostolilor* 19, 11-12; 5, 15).

Sfânta Tradiţie atestă practica cinstirii sfintelor moaşte de la începutul creştinismului. În "Martiriul Sfântului Policarp" (†156) se arată: "Noi am strâns osemintele lui ca pe un odor mai scump decât aurul şi decât pietrele scumpe şi le-am aşezat unde se cuvine; aici ne vom aduna cu bucurie şi Domnul ne va da nouă să sărbătorim ziua naşterii sale martirice" (*P.S.B.*, vol. 11, p. 33).

Faptul că primele biserici creştine au fost ridicate pe mormintele martirilor iar sfânta masă din altar şi sfintele antimise conţin particele din sfintele moaşte atestă realitatea incontestabilă a prezenţei harului Duhului Sfânt în trupurile sfinţilor, învrednicite de nestricăciune şi în acelaşi timp dimensiunea eshatologică a credinţei Bisericii, că trupurile înviate vor fi deplin pnevmatizate şi transfigurate.

Respingerea de către protestanţi a cultului sfintelor moaşte este o consecinţă a concepţiei lor greşite despre îndreptare, despre căderea iremediabilă a omului, devenit incapabil de sfinţire.

b. Cinstirea Maicii Domnului şi a sfinţilor în general, include şi sfinţirea icoanelor, pictate de către Biserică ca reprezentări duhovniceşti ale lor.

Pentru teologia ortodoxă, sfintele icoane sunt locul unei prezenţe harice, confirmate de două elemente: pictarea lor în conformitate cu Canoanele stabilite de Biserică (Sinodul al VII-lea Ecumenic) şi sfinţirea lor de către Biserică, prin care se întemeiază legătura dintre ele şi prototipul lor (Mântuitorul, Maica Domnului, Sfinţii).

Prin icoană avem chipul evanghelic al lui Hristos, propoveduit de Sfinţii Apostoli dar şi prezenţa lui harică, prin Duhul Sfânt, între noi.

Cinstirea sfintei icoane nu se poate confunda cu idolatria, pentru că icoana înfăţişează o persoană istorică, nu o făptură imaginată sau o personificare a forţelor naturii, ca în păgânism. Dar pe lângă dimensiunea anamnetică sau istorică a icoanei, Biserica afirmă şi o dimensiune sacramentală a ei, prin sfinţirea ei cu harul Duhului Sfânt, precum şi una eshatologică, icoana indicând Împărăţia lui Dumnezeu care va veni, deplina pnevmatizare a trupurilor înviate din acesta.

Temeiurile biblice şi dogmatice ale cinstirii sfintelor icoane sunt următoarele:

1. Teofaniile sau epifaniile, care demonstrează faptul că Dumnezeu se poate arăta prin materie, care este opera Lui, are un fundament spiritual şi nu se opune unei prezenţe spirituale sau harice;
2. Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, între el şi Modelul său divin rămânând o relaţie continuă;
3. Întruparea Fiului lui Dumnezeu prin care El a luat, pentru veşnicie, firea omenească şi faţa sau chipul omului, care a devenit un transparent al Dumnezeirii (Părintele Stăniloae);
4. Împărăţia lui Dumnezeu inaugurată la Cincizecime în Biserică; icoana semnifică, prin dimensiunea ei eshatologică, transcendentul care coboară în imanent, harul divin care începe în istorie procesul îndumnezeirii omului şi al sfinţirii cosmosului, proces care se va desăvârşi în eternitatea lui Dumnezeu cu cei drepţi.

Biserica a confirmat tradiţia cinstirii sfintelor icoane prin condamnarea ereziei iconoclaste la sinodul VII Ecumenic, hotărând: "Rânduim ca chipul cinstitei şi de viaţă făcătoarei Cruci să se pună în sfintele biserici ale lui Dumnezeu...aşa şi cinstitele şi sfintele icoane, zugrăvite în culori şi de pietre scumpe şi din altă materie potrivită făcute, precum icoana Domnului...şi a Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu, ale sfinţilor îngeri...(aducând) nu adevărată închinăciune dumnezeiască, care se cuvine numai unicei Fiinţe dumnezeieşti, ci cu cinstirea, după acel mod, care se dădea cinstitei Cruci...căci cinstirea care se dă chipu-

lui trece la prototip şi cel ce se închină icoanei, se închină fiinţei (persoanei) celei închipuite de ea..."(cf. Pr. G. Remete, *op. cit.*, p. 285).

Biserica romano-catolică neacceptând doctrina energiilor divine necreate şi nedezvoltând o teologie a prezenţei lui Dumnezeu, a accentuat unilateral caracterul istoric al icoanelor, închizându-le în imanent, în mod naturalist şi arătând preferinţă pentru statui, care semnifică materia antonomizată sau închisă faţă de spirit, lipsită complet de dimensiunea pnevmatică şi cea eshatologică.

Protestantismul respinge până astăzi cultul sfintelor icoane, neînţelegând posibilitatea penetrării materiei de către harul Duhului Sfânt şi a transmiterii acestui har de către Hristos către noi, prin cele văzute.

În schimb, Biserica Ortodoxă a elaborat o întreagă teologie a icoanei, având la bază teologia Întrupării şi pe cea a Învierii lui Hristos, afirmând prin aceasta: realitatea înnomenirii Fiului lui Dumnezeu şi a păstrării în veci a firii umane în ipostasul său divin; prezenţa harică a Mântuitorului Hristos, prin sfânta Sa icoană în Biserică; începutul transfigurării şi îndumnezeirii omului, care culminează în împărăţia lui Dumnezeu; relaţia personală care se stabileşte şi se permanentizează între credincioşi, Mântuitorul Hristos, Maica Domnului şi sfinţi, prin puterea Duhului Sfânt, prin intermediul sfintelor icoane.

c. Cinstirea sfintei cruci este inseparabilă de cinstirea sfintelor icoane, aşa cum reiese din hotărârile Sinodului VII Ecumenic şi din practica Bisericii. Dacă icoana Mântuitorului atestă în mod convingător realitatea întrupării sau a înomenirii Sale, sfânta cruce mărturiseşte fără echivoc realitatea jertfei unice de pe Golgota, care se actualizează în fiecare Sfântă Liturghie, în Biserică, prin Taina Sfintei Euharistii.

Teologia ortodoxă discerne trei sensuri ale sfintei cruci:

1. sensul istoric, altar de jertfă al Mântuitorului Iisus Hristos, pe care Şi-a dat viaţa pentru răscumpărarea umanităţii;

2. sensul spiritual sau duhovnicesc, suferinţa sau pătimirea lui Hristos, chenoza extremă, în care S-a arătat iubirea maximă a lui Dumnezeu faţă de oameni;

3. sensul simbolic, semnul prin care credincioşii se închină, atunci când se roagă, actualizând şi împropriindu-şi starea de jertfă a lui Hristos, prin care pot duce o viaţă duhovnicească, care presupune o jertfă de sine permanentă.

Chiar dacă, înainte de creştinism, crucea era instrument de suferinţă şi de ruşine, ea a fost ridicată de Mântuitorul la vrednicia de a revela iubirea jertfelnică a lui Dumnezeu, care a şters păcatul adamic şi a învins moartea: "Dumnezeu Şi-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să ruşineze pe cei înţelepţi, Şi-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le ruşineze pe cele tari" (I *Corinteni* 1, 27).

Temeiurile revelate ale cinstirii Sfintei Cruci sunt următoarele:

1. Crucea a fost prefigurată în Vechiul Testament ca mijloc de mântuire: lovirea Mării Roşii de către Moise cu toiagul în chipul crucii (*Ieşire* 14, 16); mâinile lui Moise întinse în chipul crucii în lupta cu amaleciţii (*Ieşire* 17, 1-12); şarpele de aramă, prin care se vindecau cei muşcaţi de şerpii veninoşi (*Numeri* 21, 9).

2. În Noul Testament, crucea a devenit altarul de jertfă pe care Hristos a înfăptuit răscumpărarea neamului omenesc prin sângele Său. Ea este mijlocul prin care s-a înlăturat vrăjmăşia dintre oameni şi s-a făcut împăcarea lor cu Dumnezeu (*Efeseni* 2, 16; *Coloseni* 1, 20). Ea constituie şi semnul biruinţei lui Hristos asupra morţii şi semnul Fiului Omului, care se va arăta pe cer la Parusie (*Matei* 24, 30).

Sfânta Tradiţie atestă, de la începutul Bisericii, mărturia apostolică şi postapostolică despre importanţa Sfintei Cruci. Dacă Sfântul Apostol Pavel se lăuda în crucea Domnului (*Galateni* 6, 14) şi o considera puterea lui Dumnezeu (I *Corinteni* 1, 18), Sfântul Policarp al Smirnei, ucenicul Sfântului Evanghelist Ioan, afirma: "Cel care nu mărturiseşte mărturia crucii, este de la diavol" (*Epistola către Filipeni*, p. 211, în *P.S.B.*, vol. 1). Tertulian consemna, în secolul al III-lea, practica închinării credincioşilor: "Înainte şi în timpul treburilor, când intrăm şi ieşim, înainte şi după somn, la toate lucrările noastre, la fiecare pas şi la fiecare faptă, noi ne însemnăm cu semnul Sfintei Cruci" (*De corona militis*, III - IV). La rândul său, Sfântul Vasile cel Mare explică

modul transmiterii practicii închinării sau a cinstirii Sfintei Cruci prin tradiția tainică, de origine apostolică, a Bisericii: "Ce temei scris au cei care speră în numele Domnului nostru Iisus Hristos să se însemneze cu semnul crucii?...Nu provin toate acestea din învățătura părinților noștri păstrată în taină, care au știut bine că prin tăcere se păstrează caracterul sacru al tainelor? De altfel, cum era posibil să fie exprimat în scris sensul acelora, pe care nici să le vadă nu este permis celor neinițiați?" (*Despre Sfântul Duh*, XXVII).

Sfântul Maxim Mărturisitorul, plecând de la sensul duhovnicesc al Sfintei Cruci, consideră că toate ființele și făpturile, prin însăși finalitatea existenței lor, au o orientare hristocentrică prin cruce și de aceea cele văzute se cer după cruce, iar cele inteligibile au trebuință de mormânt (*Capete teologice*, I, 67, "Filocalia", vol. 2, p. 149).

Tradiția ortodoxă n-a separat crucea de înviere și tocmai de aceea n-a separat nici întruparea de îndumnezeire. "Numai în lumina învierii se vede realitatea tragică a Crucii și păcatului dar și puterea și stăpânirea lui Dumnezeu. Paradoxul credinței creștine stă tocmai în aceea că puterea lui Dumnezeu se arată în suferință, în cruce. Învierea a dat Apostolilor adevăratul sens al crucii, adâncimea sacrificiului dar și măreția iertării și iubirii divine" (Pr. prof. I. Bria, *D.T.O.*, p. 122).

Ca și în cazul sfintelor icoane sau al sfintelor moaște, protestanții resping cinstirea sfintei cruci, neadmițând că prin Sfânta Cruce mărturisim o prezență tainică a Mântuitorului Hristos între noi și o lucrare eficientă a harului mântuitor asupra celor care caută să-și însuşească în viața lor roadele Sfintei Cruci. Dacă luteranii o acceptă în Biserică, o fac doar înțelegând-o ca semn distinctiv al credinței creștine și nu ca o prezență harică.

În catolicism, crucea trimite doar la momentul istoric al Răstignirii de pe Golgota; în Biserica Ortodoxă și în spiritualitatea ei, crucea reprezentată în cult cu raze, semnifică atât puterea jertfei lui Hristos, cât și puterea Învierii Lui și prin aceasta devine "semnul biruinței și al îndumnezeirii, al iubirii și al nemuririi" (Pr. conf. G. Remete, *op.cit.*, p. 288). De aceea în cultul ortodox crucea este prezentă alături de lumina învierii, semnificată de lumânările aprinse, iar cinstirea Sfintei Cruci este inseparabilă de preamărirea învierii Domnului "Crucii Tale ne închinăm, Hristoase, și sfântă învierea Ta o lăudăm și o mărim".

d. Cinstirea sfinților îngeri a fost confirmată, așa cum s-a menționat mai sus, la Sinodul VII Ecumenic, în solidaritate cu cinstirea sfinților, a sfintei cruci și a sfintelor icoane.

Sfinții îngeri s-au împărtășit de sfințenia lui Dumnezeu înaintea oamenilor, ei colaborând cu harul divin, iar cei care n-au colaborat au căzut din comuniunea cu Dumnezeu, fixându-se în rău. Prin unirea lor cu Hristos, ca Logos al Tatălui, prin Care au fost aduși la existență (*Coloseni* 1, 16) și cu Duhul Sfânt, Cel care le împărtășește sfințenia Prea Sfintei Treimi, ei sunt hristofori și pnevmatofori, fiind pentru credincioși modele și surse de sfințenie, în Biserică.

Sfinții îngeri fac parte din Biserică, ei însoțesc pe Mântuitorul Hristos în Sfânta Liturghie și în Sfintele Taine, vestind și împlinind voile Sale și ajutând în procesul mântuirii subiective a oamenilor, tot așa cum au ajutat, prin pronia lui Dumnezeu și la împlinirea planului de mântuire a lumii, slujind lui Hristos, înainte și după Întrupare.

Ca și oamenii, dar într-un grad și mai înalt, poartă în ei chipul lui Dumnezeu – Sfânta Treime, formând între ei o comuniune desăvârșită, după chipul și din puterea Sfintei Treimi și în același timp participând împreună cu cei credincioși și cu sfinții, în primul rând la comuniunea Bisericii.

Cinstirea lor se materializează în cultul pe care Biserica îl aduce lor în zile anumite, în rugăciuni, acatiste și alte laude, în purtarea numelui lor de către credincioși, în consacrarea unor biserici în cinstea lor. Dimensiunea istorică și cea eshatologică se împletesc atât în învățătura despre sfinții îngeri, cât și în cultul și spiritualitatea Bisericii Ortodoxe.

Protestantismul respinge și cinstirea Sfinților Îngeri, pe motiv că impietează asupra rolului de unic mijlocitor al lui Iisus Hristos dar și din motivele, tratate anterior, al imposibilității sfințirii omului și al lipsei de comuniune, prin puterea Duhului Sfânt, dintre credincioși și lumea nevăzută a sfinților îngeri.

Ca o concluzie a acestui capitol despre cinstirea sfinților trebuie să afirmăm că din punct de vedere dogmatic, sfințenia lui Dumnezeu, care este scopul vieții creștine, se împărtășește eclezial și sacramental, adică în Biserică, prin Sfintele Taine, tuturor credincioșilor prin harul Duhului Sfânt, dovada sigură și incontestabilă fiind tocmai realitatea existenței sfinților în Biserică, adică a acelora care, unindu-se tainic dar real cu Hristos și câștigând mântuirea în viața aceasta, au devenit plini de harul divin, adică îndumnezeiți și având în centru pe Maica Domnului, asemenea Sfinților Apostoli la Cincizecime, nu contenesc să se roage în ceruri Domnului Hristos pentru mântuirea semenilor lor de pe pământ.

Bibliografie

1. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Viața Maicii Domnului*, trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. "Deisis", Sibiu, 1998;
2. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ediția a doua, București, 1993;
3. Idem, *Cultul sfintelor icoane*, trad. de D. Fecioru, București, 1937;
4. Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale*, trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. "Deisis", Sibiu, 1994;
5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și la catolici*, în rev. "Ortodoxia", 1950, nr. 4;
6. Idem, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în rev. "Ortodoxia", 1952, nr. 1;
7. Alexis Kniazev, *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă*, trad. de Lucreția-Maria Vasilescu, Ed. Humanitas, București, 1998;
8. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Hristologie și iconologie în disputa din sec. VIII-IX*, în rev. "Studii Teologice", 1979, nr. 1-4;
9. Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, trad. de Teodor Baconski, Ed. "Anastasia", București, 1994;
10. Christoph Schönborn, *Icoana lui Hristos*, trad. de V. Răducă, Ed. "Anastasia", București, 1996;
11. Michel Quenot, *Icoana*, trad. de V. Răducă, București, 1993;
12. Rev. "Ortodoxia", nr. 1, 1980, în întregime;
13. Rev. "Ortodoxia", nr. 3, 1980, în întregime;

XIII. ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE BISERICĂ (ECLESIOLOGIA)

1. Întemeierea Bisericii de Mântuitorul Hristos prin Duhul Sfânt

Îndreptarea sau mântuirea subiectivă a credincioșilor prin har, credință și fapte bune nu poate avea loc decât în Biserică, organul sau instituția sfântă, întemeiată de Mântuitorul Iisus Hristos prin Duhul Sfânt cu scopul de a-i uni cu Sine și a-i sfinți, pe cei ce vor crede și se vor boteza (*Marcu* 16, 16).

Prin lucrarea Sa mântuitoare, de la Întrupare și până la Înălțare, Iisus Hristos ne-a recapitulat, împăcat și unit, în trupul Său, cu Dumnezeu în Treime, făcându-ne obiectiv și virtual, Trupul Său eclesial, iar prin sălășluirea Sa în noi, prin harul Sfântului Duh împărtășit în Sfintele Taine, noi devenim actual mădulare ale trupului Său eclesial, Biserica.

Despre întemeierea Bisericii, părintele Stăniloae afirmă: "Prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea Biserica ia ființă virtual... În mod actual, Biserica ia ființă la Cincizecime, atunci când Duhul Sfânt coboară peste apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, primii credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat al lui Hristos" (*T.D.O.*, vol. 2, p. 196).

Biserica reprezintă finalitatea lucrării mântuitoare a Domnului Hristos, Care, prin trimiterea Duhului Sfânt la Cincizecime, face să se extindă viața îndumnezeită a trupului Său deplin pnevmatizat în toți cei care, botezați în numele Sfintei Treimi, se împărtășesc de aceleași Sfinte Taine și stau sub ascultarea ierarhiei bisericești de succesiune apostolică.

Prin afirmația că Biserica ia ființă virtual prin îndumnezeirea firii umane a lui Hristos, jertfită, înviată și înălțată de-a dreapta Tatălui iar actual prin trimiterea și coborârea Sfântului Duh peste apostoli, afirmăm concomitent dimensiunea hristică și pe cea pnevmatică a Bisericii.

Iisus Hristos, Cel ce ne-a mântuit recapitulativ în Sine, ne comunică prin Biserică puterea harului sfințitor, trecându-ne prin stările prin

care a trecut El, pentru a face şi umanitatea noastră după umanitatea Sa (Nicolae Cabasila, *Viaţa în Hristos*, trad. pr. T. Bodogae, p. 26).

Hristos mântuieşte pe oameni întrucât se extinde în ei sau îi asimilează în Sine, în omenitatea Sa înviată. Biserica este tocmai această extindere a lui Hristos în oameni, acest laborator în care se realizează asemănarea oamenilor cu Hristos Cel înviat. Mântuirea se obţine numai în adunarea (eclesia) celor în Hristos, care este Biserica. Ea este câmpul de acţiune al harului ce vine din Hristos, adică al Duhului Sfânt, care sălăşluieşte deplin în umanitatea lui Hristos cea înviată şi din ea ni se comunică nouă (cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 768).

Odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu, Împărăţia lui Dumnezeu s-a apropiat de noi (Matei 3, 2), a fost între noi, iar prin Pogorârea Duhului Sfânt, ea vine în noi. Biserica este inaugurarea Împărăţiei lui Dumnezeu cu oameni, este începutul sau arvuna ei, în Duhul Sfânt.

Din punct de vedere hristic, Biserica este o întrupare şi o înviere continuă, iar din punct de vedere pnevmatic, o Cincizecime perpetuă. Trebuie să ne exprimăm, însă, paradoxal pentru a explica prezenţa lui Hristos şi a Duhului Sfânt în Biserică. În calitate de Cap nevăzut al ei, Mântuitorul Hristos este în Biserică permanent ("Iată Eu voi fi cu voi până la sfârşitul veacurilor" *Matei* 28, 20), dar, concomitent, este şi deasupra Bisericii, ca Dumnezeu, atrăgând-o spre Împărăţia Prea Sfintei Treimi. În acelaşi sens, Duhul Sfânt este cu lucrarea Sa sfinţitoare în Biserică, însă, în acelaşi timp, Biserica îl invocă permanent să coboare "peste noi, peste darurile euharistice, peste apa Botezului sau peste untdelemnul Mirungerii".

Biserica însăşi trebuie înţeleasă paradoxal, ca arvună a învierii dar şi aflându-se în drum spre înviere. Prin Capul său, Mântuitorul Iisus Hristos, ea este în stare de înviere dar ea încă n-a ajuns, prin membrii săi, în starea de înviere. De aceea ea repetă drumul lui Hristos de la Cruce la Înviere, pentru a face posibilă credincioşilor ajungerea la starea de înviere a lui Iisus Hristos.

2. Biserica, instituţie sau organ de mântuire şi sfinţire a credincioşilor

Biserica este locul, spaţiul dar şi modul divino-uman în care se înfăptuieşte extinderea lui Hristos în persoanele umane.

Mântuirea subiectivă, aşa cum s-a afirmat deja, nu e posibilă decât în Biserică deoarece numai fiind în trupul Său eclesial suntem în legătură cu Hristos Capul trupului, şi trăim viaţa în Hristos. În acelaşi timp, doar în Biserică, prin har, îl avem pe Duhul Sfânt şi harul Său mântuitor, care ni-L fac pe Hristos prezent. Unirea cu Hristos este simultan încorporare în trupul Său prin împărtăşirea Duhului Sfânt, prin Sfintele Taine şi ierurgii.

Dacă Sfinţii Apostoli L-au avut între ei pe Hristos cel istoric, în Biserică, după Cincizecime, noi îl avem pe Hristos pnevmatic, eclesial, euharistic. În Biserică prin harul Duhului Sfânt, credincioşii se împărtăşesc de trupul înviat al lui Hristos, se încorporează în Biserică şi cresc în viaţa cea duhovnicească, până la desăvârşirea staturii lui Hristos.

Prin Sfintele Taine se oferă în mod personal viaţa lui Hristos în Biserică; prin Taine creşte, se lărgeşte şi se hrăneşte Biserica, Trupul lui Hristos. Ele sunt centrul Bisericii şi condiţia indispensabilă pentru creşterea ei. Tainele sunt "încheieturile" şi "legăturile", care unesc trupul lui Hristos, pornind din Capul lui (*Coloseni* 2, 19) şi prin aceasta unesc pe credincioşi, încât aceştia sunt "ca un singur om", având o singură inimă şi un singur suflet (*Faptele Apostolilor* 4, 32). Numai prin Taine se realizează unitatea pentru care S-a rugat Mântuitorul Hristos (*T.D.S.*, vol. 2, p. 769).

Prin împărtăşirea euharistică de trupul înviat al lui Hristos se hrăneşte, creşte şi se menţine trupul eclesial al lui Hristos şi, în acelaşi timp, numai în trupul eclesial, Biserica, se săvârşeşte Liturghia şi se împărtăşeşte Euharistia. Biserica este locul unde trecutul istoric şi viitorul eshatologic devin un prezent continuu, unde credincioşii fac experienţa apofatică a pregustării veşniciei, prin împărtăşirea cu Hristos cel înviat. Biserica este locul unde are loc Paştele continuu, trecerea de la moartea spirituală, prin Pocăinţă, la viaţă, prin dumnezeiasca Euha-

ristie, actualizând Învierea Domnului, cu fiecare generație de credincioși, în fiecare duminică.

Nicolae Cabasila descrie exact relația interioară dintre Biserică și Sfintele Taine, relația dată în Hristos și Duhul Sfânt: "Biserica se arată prin Taine, nu ca prin niște simboale, ci cum se arată inima prin mădulare, rădăcina pomului prin ramuri și, cum a zis Domnul, vița prin mlădițe, pentru că aici nu este numai identitate de numiri și asemănări, ci identitate de lucru, întrucât Tainele sunt trupul și sângele Domnului. Fără Euharistie nu e Biserică, precum fără viță nu sunt mlădițe, fără rădăcină nu sunt ramuri, cum fără inimă nu sunt mădulare. Euharistia, în felul acesta, este temelia, rădăcina, inima vieții Bisericii." (*Viața în Hristos*, trad. cit., p. 33).

Biserica nu este numai o instituție cu structuri exterioare, ci, în Duhul Sfânt, devine un organism duhovnicesc, în care harul divin tinde să spiritualizeze sau să pnevmatizeze relațiile dintre membrii Bisericii, care nu trebuie să uite nici o clipă că sunt mădulare unii altora, în Trupul tainic al Domnului.

3. Ființa sau constituția teandrică a Bisericii

Biserica este așezământul sfânt, divino-uman, în care se realizează unirea oamenilor cu Dumnezeu în Treime, prin Hristos în Duhul Sfânt și prin care participăm la viața de comuniune a Sfintei Treimi.

Părintele Stăniloae definește Biserica prin prisma rolului său unificator: "Biserica e unirea a tot ce există sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creația. Ea e împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea" (*T.D.O.*, vol. 2, p. 208).

Termenul "biserică" (ecclesia în limba greacă), care apare în Noul Testament de multe ori, provine din verbul "ekkaleo", a chema, a aduna, și are sensul de "adunare a celor chemați" (*I Petru* 1, 2) prin Cuvântul lui Dumnezeu și care se adună duminica pentru pomenirea morții și învierii Domnului, când săvârșesc frângerea pâinii și se împărtășesc cu trupul și Sângele Domnului (*Faptele Apostolilor* 4, 33).

Sfântul Apostol Pavel folosește frecvent apelativul de "trup tainic al lui Hristos" pentru a defini Biserica, ceea ce redă cel mai bine ființa Bisericii de comunitate sau comuniune a tuturor în Hristos. Noțiunea de trup indică faptul că este vorba de o comunitate organică, ale cărei mădulare au lucrări specifice, toate fiind subordonate întregului și Capului ei. Biserica nu există în sine și pentru sine (nu se poate autonomiza), ci numai în legătură cu Hristos.

În Noul Testament termenul de "biserică" are și înțelesul de "ierarhie bisericească", "soborul Apostolilor", ca și pe cel de locaș de închinare.

Învățătura de credință despre Biserică, discerne câteva aspecte dogmatice fundamentale, care trebuie avute în vedere pentru o înțelegere corectă a Bisericii.

a. Aspectul trinitar. Biserica are un temei trinitar, care nu trebuie căutat prin speculații sofiologice, ci în taina vieții comune, perihoretice, a Persoanelor divine. Relațiile trinitare divine constituie pe de o parte un model unic și etern al relațiilor dintre oameni în Biserică iar pe de altă parte o sursă de putere, care stabilește și adâncește sacramental aceste relații. În viața Bisericii este prezentă și lucrătoare, în mod apofatic, viața dumnezeiască a Sfintei Treimi. Mântuitorul Hristos, înainte de jertfa Sa pe cruce s-a rugat Tatălui pentru realizarea între ucenicii Săi și între toți cei ce vor crede în El, a unei unități după modelul trinitar: "După cum Tu, Părinte întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis" (*Ioan* 17, 21). Aspectul sau dimensiunea trinitară a Bisericii stă în directă legătură și cu aspectul trinitar al actului creației, fiindcă Tatăl a creat lumea prin Cuvântul (Logosul) Său, în Duhul Sfânt. De aceea între cosmosul creat și Biserică nu poate fi o opoziție, cosmosul fiind destinat "să se îmbisericească", să devină Biserică sau loc al prezenței lui Dumnezeu, aceasta petrecându-se prin acțiunea sfințitoare a Duhului Sfânt, care din și prin Biserică se extinde în întreaga creație.

Pe de altă parte, dimensiunea trinitară a Bisericii este o pavăză împotriva individualismului, care poate denatura relațiile comunitare ce

trebuie să caracterizeze raporturile dintre membrii Bisericii. Biserica este, în istorie, o icoană a Sfintei Treimi şi o anticipare a Împărăţiei Acesteia. În ea, unitatea şi diversitatea persoanelor umane sunt definitiv conciliate.

b. Aspectul teandric. Divino-umanitatea Mântuitorului Hristos se prelungeşte sau se actualizează în Biserică. Aici, viaţa divină se împleteşte cu viaţa umană, harul divin lucrând asupra persoanelor umane aşa cum a lucrat asupra firii umane în Persoana Mântuitorului. În Biserică se uneşte creatul cu necreatul, primul fiind transfigurat de ultimul.

Datorită aspectului teandric, Biserica are două dimensiuni inseparabile: cea văzută, care constă din membrii Bisericii şi din aspectul văzut al Sfintelor Taine; cea nevăzută, prin care înţelegem pe Mântuitorul Hristos, Capul ei şi harul sfinţitor al Duhului Sfânt.

Se poate vorbi, de asemenea, de un aspect hristic şi de unul pnevmatic prin care înţelegem că Mântuitorul Hristos este întemeietorul şi Capul nevăzut al Bisericii, respectiv Duhul Sfânt, prin a cărui coborâre peste Apostoli s-a întemeiat Biserica şi Care lucrează, în unitate cu Hristos, la sfinţirea şi mântuirea membrilor Bisericii, prin împărtăşirea harului divin în Sfintele Taine, prin care Biserica poate fi numită "templu al Duhului Sfânt". Important de reţinut este, în acest context, faptul că între lucrarea sau iconomia Fiului întrupat Iisus Hristos şi cea a Duhului Sfânt este o unitate desăvârşită, asemănătoare cu cea de la nivelul actului de creaţie şi de proniere a lumii. În teologia ortodoxă nu se pierde, însă, din vedere hristocentrismul Bisericii, care trebuie întotdeauna conciliat cu aspectul trinitar şi cel pnevmatic, pentru a nu aluneca în hristomonismul ce caracterizează eclesiologia catolică.

c. Aspectul personalist-comunitar. Biserica este compusă din persoane distincte, care nu se confundă în comuniunea Bisericii dar nici nu se separă în mod individualist. Comuniunea dintre membrii Bisericii are şi o dimensiune umană, deoarece persoanele umane poartă în comun "chipul lui Dumnezeu" şi numai în comuniune îl pot transforma

în "asemănare cu Dumnezeu". Această dimensiune umană este inseparabilă, însă, de dimensiunea pnevmatică, deoarece Duhul Sfânt, prin lucrarea Sa de hristificare, adânceşte şi transfigurează comuniunea dintre membrii Bisericii, prin împărtăşirea darurilor Sale, care au un caracter dublu: divers şi unitar în acelaşi timp. De aceea în Biserică, persoana nu se izolează de comunitate, în mod individualist, dar nici comunitatea nu desfiinţează specificul şi unicitatea persoanei.

d. Aspectul de instituţie. Pe de o parte Biserica se aseamănă altor instituţii ale societăţii umane, având o structură proprie, o ierarhie stabilă şi membri cu drepturi şi îndatoriri. Pe de altă parte, ea nu trebuie să alunece pe panta unor relaţii pur juridice sau legaliste în interiorul ei sau în raporturile cu societatea. Dimensiunea duhovnicească şi caracterul spiritual al puterii sale harice trebuie să-i păstreze caracterul unic în societate, aşa cum a fost profeţit de Mântuitorul prin pilda aluatului, care dospeşte toată frământătura. (*Matei* 13, 33)

e. Aspectul eshatologic. Biserica este, în istorie, semnul şi prezenţa anticipată a Împărăţiei lui Dumnezeu, propoveduită de Mântuitorul Hristos. Ea ne descoperă ceva din taina Împărăţiei Sfintei Treimi şi, ceea ce este cel mai important, ne pregăteşte efectiv pentru această Împărăţie. "Căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să vie" (*Evrei* 13, 14). Biserica reprezintă drumul spre Împărăţia cerurilor sau, altfel spus, singura poartă de intrare în aceasta.

Împărăţia lui Dumnezeu a venit şi s-a arătat pentru prima dată între noi prin Persoana Mântuitorului Hristos. Ea este deja aici şi încă nu deplin, fapt pentru care Biserica se roagă să vină deplin.

f. Aspectul infailibil. Biserica, având Cap pe Mântuitorul Hristos şi fiind plină de Duhul Sfânt, nu poate greşi, adică nu poate pierde adevărul descoperit de Fiul lui Dumnezeu întrupat. Ea reprezintă "stâlpul şi temelia adevărului" (I *Timotei* 3, 15), fiind singurul organ de păstrare şi interpretare a Revelaţiei divine.

Biserica este singurul loc şi mod în care se poate câştiga în mod sigur mântuirea; de aceea s-a afirmat că în afara bisericii nu există mântuire ("Extra ecclesia nulla salus", Sfântul Ciprian al Cartaginei).

Existenţa păcătoşilor în Biserică nu afectează sfinţenia acesteia, ea fiind comparată de Sfinţii Părinţi cu scăldătoarea Vitezda, în care intrând cei bolnavi se mântuiau (*Ioan* 5, 4). Sfinţenia Bisericii izvorăşte permanent din Capul ei, Mântuitorul Hristos, fiind înnoită prin lucrarea neîncetată a Duhului Sfânt. Pilda neghinelor (*Matei* 13, 24-30) confirmă faptul că este voia lui Dumnezeu ca drepţii să convieţuiască cu păcătoşii până la judecata din urmă. Sfântul Apostol Pavel afirmă că există atât vase de cinste cât şi de necinste (*Romani* 9, 21; II *Timotei* 2, 20), făcând aluzie la coexistenţa celor drepţi şi a celor păcătoşi în Biserică.

În schimb, din Biserică nu mai fac parte ereticii şi schismaticii, deoarece prin lipsă de pocăinţă şi persistarea în greşeală s-au situat ei înşişi în afara Bisericii.

De precizat că infailibilitatea Bisericii nu se restrânge la ierarhie sau la sinoade, ci priveşte pleroma Bisericii, cea care receptează hotărârile Sinoadelor Bisericii Ortodoxe.

4. Însuşirile Bisericii

Potrivit învăţăturii de credinţă ortodoxe, Biserica are patru însuşiri, mărturisite în Simbolul niceo-constantinopolitan: una, sfântă, sobornicească şi apostolească.

a. Unitatea

Biserica este unică şi unitară. Este unică deoarece unul este Dumnezeu, unul este Iisus Hristos, Capul ei şi unul este harul divin sfinţitor al Duhului Sfânt. "Este un singur trup şi un singur Duh, precum şi chemaţi aţi fost la o singură nădejde a chemării voastre; este un Domn, o credinţă, un botez. Un Dumnezeu şi Tatăl tuturor, Care este peste toate şi prin toate şi întru toţi" (*Efeseni* 4, 4-6).

A admite un pluralism eclesiologic ar însemna să admitem un pluralism doctrinar, hristologic, adică o împărţire contradictorie a lui Hristos (cf. Pr. prof. I. Ică, op. cit., cap. "Eclesiologie", p. 6).

Biserica este unică, deoarece în ea s-a păstrat adevărul revelat şi ea este Biserica Ortodoxă, care a păstrat neschimbată Biserica veche, ecumenică. Celelalte Confesiuni creştine nu reprezintă nici una în deplinătate adevărata Biserică, păstrând doar ceva din Biserica adevărată.

Biserica Ortodoxă se prezintă în diferite locuri sub forma unor Biserici naţionale autocefale, care ţin seama de viaţa credincioşilor din diferite zone ale lumii, fără să se împartă sau să se despartă, ci în comun cu celelalte Biserici surori.

Unitatea Bisericii se exprimă în mod vizibil prin unitatea dogmatică, canonică şi cultică a comunităţilor bisericeşti locale, precum şi prin conducerea sinodală unică, Sinodul Ecumenic.

b. Sfinţenia

Sfinţenia Bisericii îşi are izvorul în Capul ei, Mântuitorul Iisus Hristos, Care este atotsfânt şi ca Dumnezeu dar şi ca Om, pentru că Şi-a sfinţit desăvârşit firea omenească, trecând-o prin jertfă şi înviere: "Pentru ei Eu Mă sfinţesc pe Mine Însumi, ca şi ei să fie sfinţiţi întru adevăr" (*Ioan* 17, 19). Sfinţenia Bisericii vine de la Hristos prin trupul Său deplin pnevmatizat şi îndumnezeit. Duhul Sfânt, prezent şi lucrător în Biserică, prin harul Său este şi El sursă de sfinţenie pentru credincioşii Bisericii, prin Sfintele Taine.

Scopul Bisericii este sfinţirea, mântuirea credincioşilor prin sălăşluirea lui Hristos în ei. Biserica e plină de sfinţi, care sunt tot atâtea întrupări ale lui Hristos (*Efeseni* 5, 25-27).

Membrii Bisericii nu sunt sfinţi de la început, ci se sfinţesc prin participarea la sfinţenia lui Hristos; de aici şi lucrarea Bisericii de sfinţire a păcătoşilor, care se pocăiesc. Biserica e lipsită de păcat nu pentru că membrii ei ar fi fără păcat, ci pentru că în ea se află Duhul Sfânt şi ea este trupul lui Hristos.

Sfinţenia este un atribut esenţial al Bisericii deoarece lucrarea harului sfinţitor este esenţială în Biserică. Tocmai de aceea Biserica reprezintă un organ de mântuire şi sfinţire a credincioşilor şi pentru acest scop a fost ea întemeiată. Pe această însuşire a sfinţeniei se fundamentează şi infailibilitatea Bisericii.

c. Sobornicitatea, universalitatea sau catolicitatea

Această însuşire a Bisericii are două înţelesuri: unul geografic, exprimat prin termenul "universalitate" sau cel de "ecumenicitate", întrucât Biserica se extinde peste tot pământul şi peste toate veacurile, având scopul să-i cuprindă actual pe toţi cei ce au fost mântuiţi obiectiv de către Hristos; celălalt înţeles se referă la natura unităţii Bisericii, exprimat prin termenul "sobornicitate" prin care se evidenţiază aspectul intensiv al termenului "catolicitate", în sens de păstrare a întregii învăţături de credinţă în mod sinodal în Biserică. Părintele Stăniloae explică acest al doilea înţeles astfel: "Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergenţă şi o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează şi se valorifică bunurile ei spirituale. În timpul nostru această sinodalitate generală e redată prin ideea de comuniune, care implică pe cea de complementaritate" (T.D.O., vol. 2, p. 283).

Teologia ortodoxă accentuează catolicitatea interioară a Bisericii, prin care înţelege păstrarea adevărului revelat în întregimea sau plenitudinea lui. Biserica este catolică în sensul de ortodoxă, ea cuprinzând în sine tot ceea ce este necesar pentru mântuire.

Prin contrast, erezia nu este sobornicească, catolică sau ortodoxă, ci locală, particulară, separată, trunchiată, apărând în timp.

Pentru teologia ortodoxă, Bisericile locale posedă fiecare în parte însuşirea catolicităţii sau universalităţii, cu condiţia rămânerii permanente în comuniune cu celelalte Biserici locale.

d. Apostolicitatea

Biserica adevărată este cea care a păstrat învăţătura Mântuitorului Hristos aşa cum au transmis-o Sfinţii Apostoli. Credinţa şi mărturia Apostolilor despre Hristos cel înviat constituie temelia pe care s-a clădit şi continuă să se clădească Biserica.

Păstrarea nealterată a învăţăturii apostolice constituie unul din criteriile prin care Biserica Ortodoxă se deosebeşte de toate celelalte Biserici şi Confesiuni creştine.

Apostolii sunt cei care au primit porunca Mântuitorului Hristos: "Învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, învăţându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă" (*Matei* 28, 19-20).

Apostolicitatea Bisericii se exprimă în mod concret prin succesiunea apostolică în har şi credinţă. Succesiunea apostolică înseamnă lanţul neîntrerupt al hirotonirilor, de la Sfinţii Apostoli până la episcopii de astăzi şi în acelaşi timp păstrarea cu fidelitate a conţinutului credinţei ortodoxe, fapt de care sunt responsabili în primul rând episcopii, iar în mod general întreaga pleromă a Bisericii.

Biserica este aşadar apostolică întrucât deţine plenitudinea preoţiei primită de la Cincizecime, ca şi plenitudinea învăţăturii revelate, mântuitoare, de la Sfinţii Apostoli.

Apostolicitatea mai semnifică şi caracterul misionar al Bisericii, de propoveduire al adevărului revelat în toate timpurile şi în toate locurile după modelul Sfinţilor Apostoli. De caracterul misionar al Bisericii se leagă şi cel profetic, Biserica lucrând supra lumii după porunca Mântuitorului, Dumnezeu lucrând, însă, uneori şi prin lume asupra Bisericii.

Toate cele patru însuşiri ale Bisericii trebuie înţelese şi păstrate în mod unitar, fiind de aceeaşi importanţă sau însemnătate.

5. Membrii Bisericii: preoția sacramentală (ierarhia) și preoția universală

a. Mântuitorul Iisus Hristos, izvorul preoției în Biserică

După întemeierea Bisericii, Mântuitorul Hristos este permanent prezent în ea, atât în calitatea de Cap nevăzut al ei, cât și prin exercitarea sau actualizarea întregii slujiri. În acest sens El este și rămâne Arhiereul suprem și unicul izvor al Preoției în biserică. Părintele Stăniloae afirmă: "Prin continuarea întreitei Sale slujiri în Biserică, Hristos întreține cu Biserica și cu fiecare mădular al ei un dialog progresiv în care nici El, nici Biserica, nici mădularele ei nu sunt într-o stare pasivă. Acesta este sensul preoției împărătești a credincioșilor chemați să vestească bunătățile lui Hristos și să se ferească de poftele trupești (I *Petru* 1, 8-11; I Ioan 2, 20)" (T.D.O., vol. 2, p. 230).

În baza calității Sale de Arhiereu unic și veșnic, Hristos a insuflat puterea Preoției celor doisprezece Apostoli, așa încât originea acestei puteri este strict divină: "Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit..." (*Ioan* 15, 16).

În opinia Părintelui Stăniloae, calitatea de Arhiereu sau Mare Preot a Mântuitorului Iisus Hristos se actualizează permanent în Biserică, până la sfârșitul veacurilor prin preoția sacramentală sau slujitoare (ierarhia bisericească) și prin preoția generală sau universală a credincioșilor.

b. Ierarhia bisericească sau preoția sacramentală

Preoția sacramentală ține ființial de Biserică, iar Biserica nu poate exista fără ea. Alexei Homiacov a afirmat: "Dacă ar înceta hirotonia, ar înceta toate Tainele, afară de Botez iar neamul omenesc ar fi rupt din har" (cf. T.D.S., vol. 2, p. 789).

După înviere, Mântuitorul a instituit preoția sacramentală în persoana Sfinților Apostoli, prin care să-și exercite arhieria Sa până la sfârșitul veacurilor, în Biserică. Sfinții Apostoli, după Cincizecime au transmis prin hirotonie harul preoției, în cele trei lucrări ale ei: învățătorească, sfințitoare și conducătoare.

În acest fel, încă din epoca apostolică, membrii Bisericii erau împărțiți în clerici și credincioși. Este incontestabilă prezența ierarhiei bisericești (episcopi, preoți și diaconi) în jurul Apostolilor, încă din timpul activității lor. Chiar dacă la început pentru episcopi și preoți se foloseau în comun aceleași denumiri, totuși "între membrii ierarhiei bisericești nu s-au făcut confuzii de funcții și atribuții" (Prof. Justin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955).

Cele trei trepte ale preoției sacramentale sau ierarhiei bisericești sunt atestate în mod clar în Noul Testament.

1. Episcopul. Cea mai înaltă treaptă a ierarhiei bisericești, episcopul, este menționată de cinci ori în Faptele Apostolilor, precum și în epistolele Sfântului Apostol Pavel (I *Timotei* 3, 2; I *Timotei* 5,17; *Tit* 1, 5), unde sunt amintite drepturile și datoriile lor de a hirotoni preoți și diaconi.

2. Preotul. Treapta preoției este atestată clar în Faptele Apostolilor și în epistolele Sfinților Apostoli Pavel, Petru și Iacov. "Și hirotonindu-le preoți în fiecare biserică, rugându-se cu postiri, i-au încredințat pe ei Domnului în care crezuseră" (*Faptele Apostolilor* 14, 23). "Preoții care își țin bine dregătoria să se învrednicească de îndoită cinste, mai ales cei care se ostenesc cu cuvântul sau învățătura" (I *Timotei* 5, 17). "Pe preoții cei dintre voi îi rog ca unul ce sunt împreună preot și martor al patimilor lui Hristos și părtaș al slavei celei ce va să se descopere: Păstoriți turma lui Dumnezeu, dată în paza voastră" (I *Petru* 5, 1-2).

3. Diaconul. În capitolul VI din Faptele Apostolilor se prezintă alegerea celor șapte diaconi, aleși din obștea creștinilor din Ierusalim: "Pe care i-au pus înaintea apostolilor și ei rugându-se și-au pus mâinile peste ei" (*Faptele Apostolilor* 6, 6). Sfântul Apostol Pavel descrie pe larg datoriile diaconilor în prima epistolă către *Timotei*, cap. 3, v. 8-13.

Funcția diaconilor este aceea de a ajuta pe preoți și pe episcopi la slujirea sacramentală, conducătoare și învățătorească.

De precizat că nimeni nu poate săvârși în biserică o slujire, indiferent de treaptă, fără chemare, fără harul preoției și fără trimitere din partea Apostolilor.

Mărturiile din Sfânta Tradiție sunt la fel de elocvente ca și cele din Sfânta Scriptură. Sfântul Clement Romanul în Epistola I și Sfântul Ignatie Teoforul (*Epistola către Magnezieni*) accentuează distincția dintre slujitorii bisericești. "Urmați toți pe episcopi, după cum urmează Hristos pe Tatăl, pe preoți îi urmați ca pe Apostoli iar pe diaconi respectați-I ca pe porunca lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă fără episcopi din cele ce aparțin Bisericii" (*Epistola către Smirneni*, VIII, în col. "P.S.B", nr. 1, p. 184).

Sfântul Ciprian, Episcopul Catarginei, afirmă: "Dacă cineva nu este cu episcopul, nu este cu Biserica. Fără episcop nu poate fi Biserică, deoarece, în afara lui, Hristos nu are un reprezentant văzut prin care să-și continue activitatea și autoritatea preoției Lui" (*De unitatae Ecclesiae*, V, trad. de prof. N. Chițescu, în col. "P.S.B.", nr. 3, p. 437-438).

Dacă episcopul este păstrătorul și garantul adevărurilor revelate deținute de Biserică, ca reprezentant al lui Hristos, un episcop singur nu poate conduce o Biserică autocefală. Fără sinodul episcopal, format din cel puțin doi sau trei episcopi, nu se pot lua hotărâri (Pr. prof. I. Ică, *op.cit.*, cap. cit., p. 13).

În fruntea tuturor episcopilor, care formează o Biserică locală, se află sinodul acestei Biserici. Ca expresie a sinodalității Bisericii și a colegialității episcopale, un episcop este hirotonit de cel puțin doi sau trei episcopi, moment în care se afirmă rămânerea în comuniune cu toți membrii Sinodului Bisericii.

Mai precizăm, în context, și faptul că sinodul ecumenic nu este infailibil în sine, ci este organul de exprimare a infailibilității Bisericii, dacă hotărârile sale au primit consimțământul întregii Biserici și au fost receptate de toată Biserica.

c. Preoția generală sau universală. Dacă preoția slujitoare sau sacramentală a Bisericii este consacrată prin Taina hirotoniei, preoția generală este consacrată prin Botez și Mirungere. Sfântul Ioan Gură de Aur relevă ordinea consacrării în funcție de primirea Sfintelor Taine: "Întâi este cea împărătească (generală) și numai după aceea cea sacerdotală (ierarhică), după cum s-a petrecut și cu Hristos. Căci El e împărat de-a pururi, pe când Arhiereu a devenit când a luat trup și a exercitat preoția Sa când S-a adus jertfă" (Cf. pr. V. Citirigă, *Probleme fundamentale ale Teologiei Dogmatice și Simbolice*, vol. 2, 2001, p. 141).

Sfântul Chiril al Alexandriei se referă pe larg la calitatea credincioșilor de jertfe vii și jertfitori, în lucrarea sa "Închinare în Duh și adevăr" (*P.S.B.*, vol. 38). Potrivit lui, credincioșii se împărtășesc de preoția generală (I *Petru* 2, 5, 9), aducând ca jertfă viața lor, nu prin propria putere, ci în măsura în care se hrănesc din puterea ce emană din jertfa și arhieria lui Hristos. Unirea jertfelor lor particulare cu Jertfa lui Hristos se petrece se petrece în Sfânta Euharistie, jertfa comunității, care îl are în frunte pe episcop sau preot.

Din cauză că au omis să mai afirme existența, în Biserică, a unei preoții generale sau împărătești, la nivelul credincioșilor, catolicii au ajuns să facă o separație ontologică între ierarhie și laici. Abia după Conciliul Vatican II, Biserica Romano-Catolică încearcă să recupereze rolul laicilor, pe care acum îi consideră "poporul lui Dumnezeu".

La extrema opusă, Reformatorii au contrapus preoția generală celei sacramentale, făcând-o pe ultima dependentă de prima.

Ambele erori dogmatice se datorează considerației că Hristos ca Arhiereu suprem este absent din Biserică, locul Lui fiind luat de papă, respectiv de fiecare creștin în parte.

6. Diferențe confesionale eclesiologice

a. Eclesiologia romano-catolică. Doctrina catolică despre biserică este solidară cu doctrina despre Răscumpărare, ambele fiind concepute mai mult juridic și mai puțin duhovnicește. "După teoria creștinismului apusean, consideră Părintele Stăniloae, după care mântuirea constă în rezolvarea juridică, exterioară a diferendului dintre Dumnezeu și oameni, Biserica nu mai are un rol absolut necesar. Catolicismul i-a dat Bisericii mai mult un caracter instituțional decât sfințitor și îndumnezeitor, un rost asemănător cu al celorlalte instituții lumești" (T.D.O., vol. 2, p. 195-196).

În urma Conciliului Vatican II s-a putut observa în teologia romano-catolică o încercare de reînnoire biblică și patristică a eclesiologiei, vizibilă în "Noul Catehism al Bisericii Catolice" (p. 172-210). Cu toate acestea, datorită ereziei filioqviste, a conceperii harului divin ca grație creată, a absenței lui Hristos, al cărui loc este suplinit de papă, a unei insuficiențe pnevmatologice și a lipsei temeiului trinitar, eclesiologia catolică rămâne tributară teologiei scolastice.

În viziunea catolică, Biserica apare ca un intermediar între Dumnezeu și noi sau ca un paravan, care mai mult ascunde, decât descoperă pe Hristos. Rostul și finalitatea Bisericii nu mai sunt acelea de spațiu și mediu divino-uman și organ de mântuire și îndumnezeire a noastră prin har.

Punând accentul, în mod unilateral, în Sfânta Treime pe ființa divină, teologia catolică a sacrificat în eclesiologie diversitatea Bisericii de dragul unei unități monolitice, concepând Biserica drept o structură piramidală, având în frunte pe Papă, care se situează nu numai deasupra Colegiului episcopilor ci chiar deasupra Bisericii.

Diferența fundamentală între eclesiologia catolică și cea ortodoxă rezidă în trei puncte deosebitoare: primatul papal, infailibilitatea papală și celibatul preoților.

1. Doctrina primatului papal. Dacă Biserica Ortodoxă toți episcopii sunt egali după puterea lor de drept divin, în catolicism s-a ajuns la concentrarea, în persoana episcopului Romei, a întregii puteri bisericești. Sinodul de la Trident a conferit papei puterea asupra întregii Biserici, numindu-l pe papă "urmaș al Sfântului Petru" și "vicar al lui Iisus Hristos pe pământ". Episcopul Romei nu mai este primul între episcopi egali, ci izvorul puterii episcopale. Episcopii se transformă în delegați ai Papei și nu ai lui Hristos.

Teoria primatului papal transformă Biserica dintr-un organ de mântuire într-o adunare de supuși, într-un stat bisericesc condus de papă.

Biserica Ortodoxă a respins pretențiile papei, încă de pe vremea patriarhului Fotie și consideră că textul biblic invocat de teologia

catolică (*Matei* 16, 18. "Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea") nu se referă la Sfântul Petru ca persoană, ci la credința, mărturisită în numele Apostolilor, în dumnezeirea Mântuitorului, pe firea Lui umană îndumnezeită fiind întemeiată Biserica Sa.

Sinodul de la Ierusalim a fost prezidat de Iacov și nu de Petru și a dat câștig de cauză Sfântului Apostol Pavel (*Faptele Apostolilor* 15). Apoi nu se poate dovedi istoricește că Sfântul Petru a fost primul episcop al Romei sau că ar fi instituit acolo pe primul episcop. Sigur este faptul că Sfântul Petru a așezat episcopi în alte cetăți, ca de exemplu Antiohia Siriei.

2. Dogma infailibilității papale, stabilită la Conciliul Vatican I (1870) este la fel de eronată ca și concepția despre primatul papal.

Sfânta Scriptură nu oferă nici un temei pentru această pretenție a papei iar istoria arată cazuri de papi care au aprobat erezii: Liberiu, semiarian, iar Honoriu, monotelit.

Conciliul Vatican I nu a legat infailibilitatea de nici o condiție, nici chiar de acordul papei cu Biserica. Pentru catolici episcopatul are infailibilitate doar rămânând în ascultare de papa.

În teologia ortodoxă, doar Biserica în totalitatea ei (cler și credincioși) este infailibilă. Numai acolo unde a slăbit credința în prezența reală a lui Hristos pe pământ au apărut intermediari, cum ar fi papa, văzut ca al doilea mod al prezenței reale a lui Hristos în Biserică, primul fiind reprezentat de Sfânta Euharistie.

3. Celibatul preoților își are originea în decizia Sinodului de la Elvira, Spania 306, care interzice căsătoria tuturor treptelor ierarhiei bisericești, fără vreun temei în Revelația divină.

În Biserica Ortodoxă, candidatul la hirotonie este liber să se căsătorească sau nu, dar înainte de aceasta. Biserica veche nu a impus celibatul nici măcar episcopilor, el fiind apanajul monahilor (Ilarie de Pictavium și Sfântul Grigorie de Nyssa au fost căsătoriți).

În anul 692, Sinodul Trulan, canonul 12, hotărăşte ca episcopii să nu fie căsătoriţi, dar nu din dispreţ faţă de căsătorie, ci ca să se poată dedica mai mult conducerii Bisericii şi pentru a împiedica nepotismul şi amestecul familiei episcopului în treburile bisericeşti.

Celibatul preoţilor este, cu siguranţă cel care a favorizat o ruptură între cler şi credincioşi în Biserica Romano-catolică în Evul Mediu, teologia scolastică susţinând existenţa unei deosebiri ontologice între ierarhie şi mireni, în timp ce pentru teologia ortodoxă este doar o diferenţă funcţională, de slujire.

b. Eclesiologia protestantă

Pe cât de mult a pus accentul teologia catolică pe aspectul văzut, instituţional, juridic al Bisericii, pe atât de mult au accentuat protestanţii aspectul nevăzut, spiritual al Bisericii, păstrând în fond separaţia dintre cele două aspecte ale Bisericii. Motivul pentru care Reformatorii au considerat ca adevărată doar Biserica nevăzută îl constituie concepţia lor greşită că membrii Bisericii sunt doar cei ce cred cu adevărat, iar pe aceştia nu-i cunoaşte decât Dumnezeu.

Dacă în Catolicism a fost sacrificată diversitatea pentru a fi impusă o unitate monarhică a Bisericii, în Protestantism a fost urmărită doar pluralitatea şi diversitatea, ajungându-se la o concepţie eclesială pluralistă. Cauza stă tot în separaţia artificială dintre natură şi Persoane în Sfânta Treime, protestanţii evidenţiind Persoanele trinitare şi lăsând în umbră unitatea Bisericii (Pr. prof. D. Popescu, *op.cit.*, vol. 2, p. 78).

Esenţa protestantismului constă în aceea că mântuirea se dă direct de Dumnezeu prin Duhul Sfânt, fără mijloacele unei autorităţi străine (fără Biserică şi ierarhie sacramentală), Biserica fiind o simplă adunare a credincioşilor fără să aibă vreo semnificaţie soteriologică. "Biserica adevărată, se afirmă în Confesiunea Augustană, este societatea de credinţă a Duhului Sfânt în inimile celor aleşi."

Ieşind din Biserica Romei, protestantismul a stabilit câteva criterii vizibile ale Bisericii: "Biserica este comunitatea sfinţilor în care se

învaţă drept Evanghelia şi se administrează corect Tainele" (*Confesiunea Augustană*, VII, 13).

Reformaţii susţin că din Biserică fac parte doar cei predestinaţi spre mântuire dar admit şi ei câteva criterii externe ale Bisericii celei adevărate: mărturisirea credinţei, exemplul de viaţă creştină şi împărtă-şirea cu Sfintele Taine. Ulterior Calvin a accentuat caracterul văzut al Bisericii pentru a-şi fundamenta concepţia sa despre ordinea ce trebuie să domnească în Biserica văzută. Potrivit concepţiei sale, Biserica văzută este totdeauna imperfectă şi de aceea trebuie să se înnoiască necontenit. "Ecclesia semper reformanda" (Biserica trebuie să fie reformată mereu).

În teologia protestantă a secolului XX întâlnim "teoria ramurilor", potrivit căreia nici o Biserică nu deţine adevărul plenar, ci fiecare doar câte o porţiune din acesta. Avem aici de-a face cu un relativism doctrinar, care face ca viaţa creştină să fie lipsită de fundament. Alţi teologi protestanţi susţin că adevărata Biserică este în curs de formare (*T.D.S.*, vol. 2, p. 821).

O altă diferenţă fundamentală între eclesiologia protestantă şi cea ortodoxă constă în înţelegerea ierarhiei bisericeşti. Luptând împotriva abuzurilor papalităţii şi a clerului catolic, Reformatorii au emis teoria eronată despre preoţia (sacerdoţiu) de drept divin a tuturor creştinilor, primită în Botez, care stă deasupra slujirii (ministeriu) sau oficiului preoţesc, de drept uman, care este încredinţat de către comunitate unor persoane. Practic tot poporul credincios are dreptul de a predica cuvântul lui Dumnezeu şi de a administra Tainele. Exercitarea acestor drepturi o încredinţează comunitatea unor persoane pregătite şi potrivite.

Protestanţii nu au Preoţia sau Hirotonia ca Taină şi de aceea nu posedă nici preoţia sacramentală. Slujitorul bisericesc al comunităţii este un oficiant, un funcţionar. Diferitele grade ierarhice (episcop, preot) existente în unele Confesiuni protestante sunt exclusiv de drept uman.

Renunţând la preoţia sacramentală "lumea protestantă a fost deposedată de darurile Cincizecimii, comunicate în Tainele şi cultul Bisericii prin ierarhie, care a primit puterile ei de la Apostoli şi de la urmaşii lor. Lumea protestantă, din această cauză, devine asemănătoare acelor creştini, care, deşi botezaţi în numele Mântuitorului Iisus Hristos,

nu primiseră pe Duhul Sfânt, pe care mâinile Apostolilor îl transmiteau de sus (Fapte 19, 1)" (Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 55). Fără preoţia sacramentală nu este nici Biserică, nici Taine, nici credinţă, nici har şi, în general, nu este nici mântuire.

Bibliografie

1. Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Despre unitatea Bisericii universale*, trad. de prof. Nicolae Chiţescu, în "PSB.", nr. 3, Bucureşti, 1981;
2. Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Efrem Sirul, *Despre preoţie*, trad. de D. Fecioru, Bucureşti, 1987;
3. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, trad. de Cicerone Iordăchescu, ed. a doua, Iaşi, 1994;
4. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, în rev. "Studii Teologice", 1955, nr. 5-6;
5. Idem, *Autoritatea Bisericii*, în rev. "Studii Teologice", 1964, nr. 3-4;
6. Idem, *Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", 1964, nr. 4;
7. Idem, *Biserica universală şi sobornicească*, în rev. "Ortodoxia", 1966, nr. 2;
8. Idem, *Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă*, în rev. "Ortodoxia", 1977, nr. 2;
9. Idem, *Natura sinodicităţii*, în rev. "Ortodoxia", 1977, nr. 9-10;
10. Prof. Nicolae Chiţescu, *Trupul tainic al Domnului*, în rev. "BOR.", 1942, nr. 7-8;
11. Idem, *Biserica şi bisericile*, în rev. "Ortodoxia", 1982, nr. 3;
12. Pr. Dumitru Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele Conciliului II Vatican*, în rev. "Ortodoxia", 1972, nr. 3;
13. † Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, Bucureşti, 1972;
14. Pr. prof. Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Bucureşti, 1989;
15. Idem, *Credinţa pe care o mărturisim*, Bucureşti, 1987;
16. Pr. prof. Ioan Ică, *Martin Luther şi Reforma Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", 1983, nr. 4;
17. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Slătineanul, Bucureşti, 1996;
18. Ioan Zizioula, *Fiinţa eclesială*, trad. de Aurel Nae, Bucureşti, 1996;
19. Pr. prof. dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. De Vasile Manea, ed. Patmos, Cluj Napoca, 2002;
20. Revista "Ortodoxia", nr. 3 şi 4 din 1982;

XIV. ÎNVĂŢĂTURA ORTODOXĂ DESPRE SFINTELE TAINE

Mântuirea subiectivă a credincioşilor are loc în Biserică, în care ei primesc harul divin sfinţitor prin Sfintele Taine. Acestea sunt mijloace vizibile prin care lucrează însuşi Mântuitorul Hristos prin preoţia sacramentală pentru a împărtăşi harul Său nevăzut, prin puterea şi lucrarea Duhului Sfânt asupra credincioşilor.

Sfântul Ioan Gură de Aur explică necesitatea mijloacelor vizibile prin care se transmite harul invizibil: "Iisus Hristos nu ne-a transmis nimic material; ne-a transmis numai spiritual, dar prin lucruri materiale. Dacă ai fi fost netrupesc, Iisus Hristos ţi-ar fi împărtăşit darurile acestea netrupeşte, dar fiindcă sufletul tău este unit cu trupul, îţi împărtăşeşte spiritualul prin material." (cf. T.D.S., vol. 2, p. 826).

În Sfintele Taine avem unite, paradoxal, elementul spiritual, harul, cu elementul material, văzut. Această unire a celor două elemente este lucrarea atotputerniciei lui Dumnezeu; ea descoperă, însă, şi faptul că materia a fost gândită şi creată de Dumnezeu pentru a deveni purtătoare de har, ea având un fundament spiritual, dat în raţionalitatea ei. Dacă în alte Confesiuni creştine, materia este doar un semn vizibil al harului invizibil, care îi rămâne exterior, în Ortodoxie materia este mediul prin care iradiază harul sfinţitor. Rostul Sfintelor Taine este acela de a sfinţi atât sufletele, cât şi trupurile, întreaga persoană a credincioşilor.

Prin faptul că prin fiecare Sfântă Taină este prezent şi lucrător, în mod nevăzut, însuşi Mântuitorul Hristos, iar prin Sfintele Taine creşte şi se extinde tot mai mult Biserica, înseamnă că Sfintele Taine au caracter hristic şi unul eclesial. La acestea se adaugă şi o dimensiune duhovnicească sau pnevmatică, întrucât prin harul Sfintelor Taine, credincioşii sunt "zidiţi ca pietre vii" în "templul Duhului Sfânt", care este Biserica. Nicolae Cabasila afirmă: "Fiecare Taină realizează unirea cu Hristos şi cu trupul Lui eclesial" (*Viaţa în Hristos*, p. 26).

Biserica Ortodoxă consideră că mântuirea nu se finalizează în moartea lui Hristos pe cruce ci în unirea Lui cu oamenii care cred în El

și care se realizează în Sfintele Taine. De aici marea importanță a Sfintelor Taine, prin care se înfăptuiește real și actual mântuirea noastră, prin care Hristos recapitulează actual în Sine pe toți oamenii despărțiți de Dumnezeu și între ei. Tainele au o funcție unificatoare cu Hristos și cu trupul Lui eclesial, prin Sfântul Duh, iar prin Hristos cu Sfânta Treime.

1. Noțiunea și definiția Sfintelor Taine

Termenul "Taină" este traducerea cuvântului grecesc "misterion" și înseamnă lucru tăinuit, ascuns și neînțeles, adică nepătruns cu mintea. În sens general, planul veșnic al lui Dumnezeu, Persoana Mântuitorului, Răscumpărarea, Învierea sunt taine, fiindcă întrec puterea de înțelegere a omului. În sens propriu, Sfintele Taine sunt acele acte sfinte, instituite de Fiul lui Dumnezeu întrupat, prin care ni se comunică harul dumnezeiesc, ce rămâne o realitate nevăzută și ascunsă, deși se comunică real și obiectiv prin forme văzute.

În Sfintele Taine nu este numai o simbolizare a adevărurilor dumnezeiești, ci o împărtășire efectivă a harului mântuitor și prin aceasta ele se deosebesc de simboalele religioase.

În mod diferit de teologia catolică, ce utilizează termenul de "sacrament" și pune accentul pe partea văzută a Tainei, în tradiția răsăriteană Taina conduce spre conținutul ei interior, spre harul divin necreat. Accentul pus de catolici pe materie urmărește să evidențieze dependența Tainei de cel ce o săvârșește. Ortodoxia caută spre miezul lucrurilor, spre ceea ce au spiritual și mistic aceste lucrări sfinte ale Bisericii, pentru că intenția ei nu este să scoată în evidență supremația preotului asupra credincioșilor, ci să contribuie la transfigurarea lor prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt. (Pr. prof. Dumitru Popescu, *op. cit.*, vol. 2, cap. "Sfintele Taine", p. 6-7).

2. Elementele constitutive ale Sfintelor Taine

Notele caracteristice ale Sfintelor Taine sunt: instituirea, partea văzută și partea nevăzută.

a. Instituirea. Sfintele Taine sunt lucrări care s-au instituit de către Mântuitorul Hristos pentru împărtășirea harului; prin urmare instituirea divină constituie un element esențial al Sfintelor Taine. În afară de Mântuitorul, nimeni nu poate institui Taine în Biserică, pentru că prin Hristos a venit harul (*Ioan* 1, 17) și numai El decide prin ce fel de lucrare îl transmite credincioșilor.

Sfinții Apostoli sunt conștienți că sunt doar "iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu" (I *Corinteni* 4, 1), săvârșind toate din încredințarea Mântuitorului.

Dacă în Sfânta Scriptură nu se indică direct instituirea nemijlocită de către Hristos a tuturor Tainelor, cu excepția Botezului, Spovedaniei și Euharistiei, nu rezultă că n-ar fi fost toate instituite de Domnul. Dimpotrivă, Sfânta Scriptură cuprinde suficiente indicații că toate Tainele au fost instituite de Iisus Hristos iar Apostolii n-au făcut nimic în acest sens din proprie inițiativă.

În secolul al IV-lea, Pseudo-Ambrozie confirmă instituirea Tainelor de către Mântuitorul Hristos: "Cine e autorul Tainelor dacă nu Domnul Iisus? Din cer au venit acestea". Prezența celor șapte Taine în toate Bisericile primului mileniu arată că în Biserica veche nu erau discuții asupra numărului Tainelor.

Împărțirea din teologia catolică în Taine instituite direct de Mântuitorul (Botezul și Euharistia) și Taine instituite indirect, prin Apostoli, nu are temei în Sfânta Scriptură. În schimb, trebuie precizat că Mântuitorul nu a stabilit ceremoniile Sfintelor Taine.

La Botez, Spovedanie și Euharistie instituirea s-a făcut după partea esențială, deci actul de instituire este complet, deși nu amănunțit. Mântuitorul Iisus Hristos a făgăduit harul Său, prin Duhul Sfânt, pentru anumite trebuințe ale vieții, dând Apostolilor puterea de a-l împărtăși credincioșilor în Biserică și tot ei au stabilit ceremoniile, după harul specific al fiecărei Taine.

b. Partea văzută. Aceasta constă din slujba sau din ritualul liturgic, materia folosită, actele și cuvintele sau formula Tainei.

Teologia scolastică a introdus termenii de materie şi formă: materia este lucrarea sensibilă (apa, pâinea, vinul etc.) iar forma o constituie cuvintele esenţiale, deosebite de ceremoniile care însoţesc împărtăşirea harului. Întrebuinţarea acestor termeni nu este necesară pentru că nu clarifică lucrurile şi se întâlneşte la Sfinţii Părinţi. Dimpotrivă, termenul de materie duce la discuţii sterile asupra materiei Sfintelor Taine. Unele Taine (Spovedania, Căsătoria, Hirotonia) par să nu aibă materie, iar conceptul de "formă", luată în sens aristotelian, conduce la ideea că forma prin sine are putere de viaţă, uitându-se de puterea harului.

Sintagma "parte văzută" cuprinde tot ce ar vrea să spună termenii "materie" şi "formă", evitând conceptele filosofice, care pot produce neînţelegeri şi confuzii.

c. Partea nevăzută o reprezintă lucrarea Sfântului Duh sau harul dumnezeiesc, care se împărtăşeşte credincioşilor.

Trebuie subliniat faptul că cele două părţi ale Tainelor formează o unitate indisolubilă, ele distingându-se doar raţional, pentru a putea fi analizate. S-a demonstrat anterior că materia poate primi în sine energiile necreate ale lui Dumnezeu, tot aşa cum primeşte în sine, lăsându-se modelată, energiile umane create.

Harul mântuitor şi sfinţitor, care se împărtăşeşte prin cele şapte Sfinte Taine, are şi o lucrare specifică în fiecare din ele, după scopul pe care îl urmăreşte Mântuitorul Hristos, Cel ce intră în relaţie personală directă, prin Duhul Sfânt, cu fiecare credincios. Altfel nu se explică instituirea mai multor Taine şi nici acordarea lor în diferitele momente ale vieţii sau pentru diferitele slujiri din Biserică.

3. Diferenţe confesionale cu privire la Sfintele Taine

Biserica Ortodoxă învaţă că Sfintele Taine nu sunt simple ceremonii religioase, precum cele din Vechiul Testament, care erau semne ale făgăduinţei lui Dumnezeu, ci sunt purtătoare de har şi împărtăşesc real harul dumnezeiesc şi mântuitor.

Pentru protestanţi, însă, Tainele sunt numai semne exterioare, care arată că acolo unde acestea se săvârşesc este credinţa, singura care mântuieşte ("sola fide"), şi pe care credinciosul o primeşte de la Dumnezeu prin cuvântul Lui. Tainele confirmă credinţa, fără să transforme pe credincios, ele indicând o realitate făgăduită. Ele sunt semne ale făgăduinţei lui Dumnezeu.

În teologiile protestante, cuvântul lui Dumnezeu este considerat singurul purtător şi transmiţător al harului şi nu Tainele. Acestea din urmă sunt mai mult semne de recunoaştere între creştini, semne ale făgăduinţei lui Dumnezeu pentru a trezi credinţa. Fără credinţă, Taina este un semn gol, ele având efect doar asupra celor credincioşi; credinţa face Tainele eficiente.

Din punct de vedere ortodox, concepţia protestantă despre Taine implică o relaţie exterioară între har şi semn, pe care aceştia au moştenit-o din teologia scolastică. În timp ce romano-catolicii, pe baza acestei relaţii externe obiectivează graţia şi o fac dependentă de semnul sacramental, motiv pentru care sacramentele împărtăşesc "ex opere operato" graţia mântuitoare, în protestantism, tot pe baza aceleiaşi legături exterioare, se subiectivează graţia şi este făcută dependentă de predestinaţie. Prin aceasta sacramentele devin simple semne exterioare, care nu-i fac decât să confirme o graţie dată de Dumnezeu în mod subiectiv credinciosului, dincolo de semnul sacramental. Pe cât de mult pun catolicii accent pe "ex opere operato", pe atât de mult accentuează protestanţii dependenţa graţiei de predestinare (cf. pr. prof. Dumitru Popescu, *op.cit.*, cap. cit., p. 9).

Teologia ortodoxă nu cunoaşte această dilemă a oscilaţiei între har şi semn, deoarece pentru învăţătura ortodoxă harul are o relaţie interioară cu semnul prin care se transmite, aşa încât partea văzută a Tainei devine mediu de iradiere a harului Sfântului Duh. După cum din trupul Mântuitorului ieşea o putere dumnezeiască vindecătoare faţă de cei ce-L atingeau, tot astfel în Biserică harul se comunică prin partea văzută a Sfintelor Taine, spre tămăduirea sau hrănirea spirituală a celor ce se împărtăşesc de ele. De aceea, în Biserica Ortodoxă, Sfintele Taine

nu sunt simple semne exterioare, care împărtăşesc harul, ci medii transparente prin care harul lui Dumnezeu coboară în fiinţa credincioşilor, pentru ca aceştia să tindă spre asemănarea cu Dumnezeu.

4. Necesitatea Sfintelor Taine

Sfintele Taine sunt absolut necesare pentru mântuire deoarece, potrivit Revelaţiei divine, cel ce nu primeşte Sfintele Taine nu va intra în Împărăţia cerurilor (*Ioan* 3, 5). Necesitatea lor rezultă din necesitatea absolută a harului pentru mântuire, fapt demonstrat în capitolul despre "îndreptare". Dacă Dumnezeu a legat harul de anumite cereri, rezultă că fără ele sau fără Tainele care corespund acestor trebuinţe, nu este mântuire.

Chiar dacă Dumnezeu poate acorda harul Său şi pe alte căi, în mod excepţional (profeţii Vechiului Testament, tâlharul de pe cruce), regula stabilită de Mântuitorul Hristos este cea a împărtăşirii harului prin Sfintele Taine. Din punct de vedere ortodox, cel ce nesocoteşte Tainele, ca mijloace instituite de Domnul Hristos pentru obţinerea harului, nu se va mântui.

5. Condiţiile săvârşirii Sfintelor Taine

Pentru săvârşirea Sfintelor Taine trebuie îndeplinite anumite condiţii obiective şi subiective. Acestea sunt următoarele: a. săvârşirea lor după rânduiala Bisericii; b. săvârşirea lor de către episcop sau preot; c. pregătirea credincioşilor pentru primirea harului.

a. Rânduiala Bisericii prevede locul, timpul, actele şi cuvintele specifice fiecărei Taine, toate încadrate într-o slujbă. Această slujbă reprezintă o dezvoltare a rânduielii sfinte cu care se săvârşea Taina la început, ea evidenţiind sensul şi efectul Tainei. Cu toate că lucrurile, cuvintele şi actele prin care se împărtăşeşte harul Tainelor sunt esenţiale, slujba care încadrează Taina nu este lipsită de importanţă. Ea este o expresie a credinţei şi evlaviei Bisericii şi reprezentare vizibilă a celor ce se petrec în Taină. De aici şi grija Bisericii pentru săvârşirea corectă şi deplină a acestor slujbe.

Din punct de vedere dogmatic, partea externă a Tainei (rânduiala cuprinsă în acte şi cuvinte), deoarece reprezintă doar o parte a Tainei, nu trebuie considerată ca instrument magic, ce lucrează mecanic în transmiterea harului, ci trebuie văzută în dependenţă de voinţa lui Hristos, Care lucrează în Biserică prin Duhul Sfânt. În viziunea ortodoxă, Tainele nu lucrează prin sine, ci prin prezenţa Duhului Sfânt.

La romano-catolici, de exemplu, validitatea Botezului săvârşit de iudei sau de păgâni este dependentă doar de partea externă a Tainei. Prin această concepţie se vădeşte tendinţa de a considera actul extern ca instrument de transmitere mecanică a harului (*T.D.S.*, vol. 2, p. 833).

b. Dreptul şi puterea de a săvârşi Sfintele Taine le-a dat Mântuitorul Apostolilor şi urmaşilor lor, episcopi şi preoţi, nu oricărui credincios. Numai Botezul, în caz de necesitate, poate fi săvârşit de un credincios.

Sfintele Taine sunt acte eclesiale şi de aceea nu pot fi săvârşite de persoane care nu aparţin preoţiei sacramentale a Bisericii, calitate primită prin hirotonie. Adevăratul săvârşitor al Tainelor este Mântuitorul Hristos; El continuă preoţia Sa în mod vizibil în Biserică prin slujitorii chemaţi şi trimişi de El.

Faptul că Mântuitorul este adevăratul săvârşitor al Sfintelor Taine reiese din aceea că valoarea şi validitatea Tainelor nu depinde de starea morală a săvârşitorului lor văzut, deoarece el este numai un organ vizibil, prin care lucrează Hristos în chip nevăzut. Sfântul Ioan Gură de Aur explică aceasta astfel: "Dumnezeu lucrează şi prin nevrednici, fiindcă totul este opera puterii Lui şi El însuşi ne împărtăşeşte pe noi în Taine". În acelaşi sens se exprimă şi Sfântul Grigorie de Nazianz: "Nu lua în considerare valoarea celor ce te curăţesc…Căci chiar dacă s-ar deosebi vreunul prin purtare, valoarea Botezului este aceeaşi" (*T.D.S.*, vol. 2, p. 834).

Aceasta nu înseamnă că preotul, care săvârşeşte Sfintele Taine, fără evlavie şi având un comportament imoral, nu va răspunde în faţa lui Dumnezeu pentru că a scandalizat pe credincioşi, determinându-i să-şi piardă evlavia, dacă nu cumva chiar credinţa.

Tainele săvârşite în afara Bisericii nu sunt Taine în deplinătatea lor, dar o pot căpăta din momentul recunoaşterii lor de către Biserică.

c. Primitorii Sfintelor Taine sunt credincioşii Bisericii (cu excepţia Botezului, poarta de intrare în Biserică). Tainele săvârşite după rânduială şi îndeplinind condiţiile obiective sunt valide şi depline, dar pentru ca să producă în sufletul credinciosului lucrarea mântuitoare, trebuie îndeplinită şi o condiţie subiectivă, pregătirea pentru primirea harului dumnezeiesc. Sfântul Apostol Pavel avertizează: "Cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, osândă îşi mănâncă şi bea, nesocotind trupul Domnului" (I *Corinteni* 11, 29). Aceasta înseamnă că, deşi harul se împărtăşeşte în mod obiectiv, roadele lui pot lipsi subiectiv, dacă lipseşte pregătirea celor ce se împărtăşesc cu Sfintele Taine. Lipsa credinţei şi a evlaviei împiedică rodirea duhovnicească în persoana primitorului, el atrăgându-şi osânda pentru lipsa de pocăinţă.

6. Numărul Sfintelor Taine

Biserica Ortodoxă mărturiseşte existenţa a şapte Sfinte Taine, număr pe care îl admit şi catolicii; protestanţii, în schimb, le-au redus la două, Botezul şi Euharistia, la cere se adaugă la unii lutherani şi Pocăinţa.

Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie nu indică numărul Sfintelor Taine dar oferă mărturii pentru fiecare dintre ele. În perioada patristică noţiunea de "Taină" nu era definită precis, ci avea un sens foarte larg, care cuprindea orice act sau lucru sfânt. Aşa se explică menţionarea Sfintelor Taine împreună cu unele ierurgii (înmormântarea, tunderea în monahism) deşi Tainele n-au fost niciodată confundate cu celelalte slujbe sfinte. (Acelaşi lucru s-a întâmplat, aşa cum s-a menţionat anterior, în perioada apostolică, cu numirile de episcop şi preot, care s-au folosit în comun, fără ca atribuţiile sau funcţiile să se confunde între ele).

Faptul că toate Bisericile necalcedoniene au păstrat numărul de şapte Sfinte Taine este o dovadă a existenţei lui din epoca apostolică.

Numărul Sfintelor taine a fost precizat în mod direct de Biserică doar atunci când el a fost contestat de eretici, aşa cum s-a întâmplat şi cu formularea adevărurilor de credinţă în dogme.

În Apus valdenzii şi catarii au manifestat îndoieli cu privire la numărul Tainelor şi de aceea în secolul al XII-lea Petru Lombardul şi Hugo de Saint Victor au precizat acest număr. În Răsărit, în secolul al XIII-lea, monahul rus Iov menţionează numărul celor şapte Sfinte Taine.

În secolul al XV-lea Sfintele Taine sunt menţionate de Simeon al Thesalonicului, apoi în 1638 la Sinodul de la Constantinopol şi în 1642 în Mărturisirea de credinţă a mitropolitului Petru Movilă. Este limpede că aceste ultime menţionări erau îndreptate împotriva protestanţilor, care negau numărul Sfintelor Taine, aşa cum tot împotriva lor s-a pronunţat şi Sinodul catolic de la Trident (1545-1563).

În teologia scolastică Sfintele Taine au fost împărţite după mai multe criterii. Teologia ortodoxă consideră că cea mai potrivită împărţire este următoarea: Taine care se repetă (Mirungerea, Euharistia, Pocăinţa, Nunta şi Maslul); taine care nu se repetă (Botezul şi Hirotonia).

7. Ierurgiile Bisericii

Biserica Ortodoxă foloseşte în cultul său o serie de lucrări sau slujbe instituite pentru dobândirea ajutorului dumnezeiesc de către credincioşi în diferite situaţii din viaţă, pentru sfinţirea bisericilor şi a obiectelor de cult, pentru binecuvântarea caselor sau a roadelor muncii omului, pentru îndepărtarea duhurilor rele, precum şi pentru ajutorul pe care Biserica îl dă sufletelor celor răposaţi.

Toate aceste slujbe, numite ierurgii, sunt asemănătoare cu Sfintele Taine după forma externă, dar se deosebesc după efectele lor. Nu se poate afirma că harul dumnezeiesc nu se împărtăşeşte şi prin ierurgii, aşa cum consideră unii teologi, ci numai că harul este mântuitor în Sfintele Taine, iar în ierurgii el este de o altă intensitate şi lucrare, dezvoltând darurile Duhului Sfânt. Cele patru categorii de ierurgii (sfinţiri, binecuvântări, exorcisme şi rugăciuni pentru cei răposaţi) nu sunt simple simboluri, fiindcă ele împărtăşesc în mod efectiv ajutorul divin, Duhul Sfânt fiind invocat de către Biserică iar Mântuitorul Hristos binecuvântând şi sfinţind prin mâna şi cuvântul episcopului sau a preotului.

În instituirea ierurgiilor Biserica a urmat pilda Mântuitorului care a binecuvântat pâinile şi peştii, pe copii şi casele, dând putere Sfinţilor Apostoli să alunge duhurile necurate.

Este un fapt important că prin ierurgii Biserica Ortodoxă a practicat dintotdeauna o lucrare de binecuvântare şi sfinţire a cosmosului, care deşi se află în afara Bisericii, nu se află în afara purtării de grijă proniatoare a lui Dumnezeu, demonstrând prin aceasta vocaţia întregului cosmos de a fi restaurat şi sfinţit în vederea transfigurării eshatologice.

Bibliografie:

1. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, trad. de Dumitru Fecioru, Bucureşti, 1943;
2. Sfântul Ambrozie, *Despre Sfintele Taine*, trad. de Pr. prof. Ene Branişte, P.S.B., nr. 53, 1994;
3. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Numărul Tainelor, raportul dintre ele şi Tainele din afara Bisericii*, în rev. "Ortodoxia", 1956, nr. 2;
4. Idem, *Fiinţa Tainelor în cele trei Confesiuni*, în rev. "Ortodoxia", 1956, nr. 1;
5. Idem, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în rev. "Studii Teologice", 1966, nr. 9-10;
6. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III;
7. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi catolicism*, Bucureşti, 1999;
8. Pr. prof. Dumitru Radu, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine*, în rev. "Ortodoxia", 1978, nr. 1-2;
9. Pr. prof. Ioan Ică, *Sfintele taine în viaţa Bisericii*, , în rev. "Mitropolia Ardealului", 1982, nr. 10-12;
10. Revista "Ortodoxia", nr. 3-4, din 1979;

XV. TAINA SFÂNTULUI BOTEZ

Botezul este Taina în care, prin întreita cufundare în apă, în numele Sfintei Treimi, cel ce se botează se curăţeşte de păcatul strămoşesc şi de toate păcatele personale de până la Botez, se naşte la o nouă viaţă spirituală şi devine membru al trupului tainic al Domnului, al Bisericii.

Sfinţii Părinţi vorbesc despre Botez şi-l numesc felurit: după partea văzută este numit baie, izvor sfânt, apă etc. După partea nevăzută este luminare, naştere spirituală, renaştere în Hristos, sigiliul lui Hristos, sigiliul credinţei, potopul păcatului, vehicol spre Dumnezeu. După partea văzută şi nevăzută este baie tainică, baie mântuitoare, baia pocăinţei, baia renaşterii, apa vieţii, taina renaşterii. Sfântul Pavel îl numeşte "circumciziune" ca o circumciziune spirituală prin care ne răstignim cu Hristos pentru a învia împreună cu El.

Botezul a fost instituit de Mântuitorul Hristos. Taina a fost precedată de unele prefigurări prin potop sau corabia lui Noe (I *Petru* 3, 20), trecerea prin Marea Roşie (I *Corinteni* 10, 2), stânca din deşert din care a izvorât apă (I *Corinteni* 10, 4), crucea de aramă, scăldătoarea Betezda, apa din coasta Domnului (*Ioan* 19, 34), botezul lui Ioan, circumciziunea. Botezul lui Ioan preînchipuia Botezul creştin dar era şi un ritual curăţitor pentru primirea lui Mesia. Botezul lui Ioan este de la Dumnezeu, se săvârşeşte prin afundare, dar este inferior celui creştin pentru că nu împărtăşeşte harul mântuitor.

Protestanţii susţin că nu există o mare deosebire între cele două botezuri, iar Luther afirmă că botezul creştin este o perfecţionare a botezului lui Ioan.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "De ce n-a botezat Mântuitorul Iisus Hristos? A spus-o Ioan Botezătorul când a zis: "Acela vă va boteza cu Duh Sfânt şi cu foc", dar Duhul nu fusese încă dat. Iată de ce nu boteza Iisus. Şi dacă ar întreba în ce este superior botezul lui Ioan celui al ucenicilor vom răspunde: nu se deosebeau pentru că nu împărtăşeau harul" (*Omilia 29*, cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 841).

Iisus S-a botezat ca să evidenţieze însemnătatea, să descopere Taina Treimii, ca să se ofere o pildă de botez, ca să ia asupra Sa păcatele lumii: "Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii".

Instituirea Botezului se face după învierea din morţi a Domnului: "Mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" (Matei 28, 19-20); "Cel ce va crede şi se va boteza, se va mântui, iar cel ce nu va crede se va osândi" (Marcu 16, 16).

Botezul creştin este instituit pentru toţi oamenii din toate timpurile fiindcă e necesar în vederea mântuirii. Sfinţii Apostoli, înţelegând misiunea lor, săvârşesc Botezul începând cu Cincizecimea şi anunţă necesitatea acestei Taine pentru mântuire. Înainte de Cincizecime ei n-au putut boteza pentru că nu fusese trimis Duhul Sfânt. Sfântul Petru porunceşte: "Să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos spre iertarea păcatelor..." (Faptele Apostolilor 2, 38).

1. Partea externă a Tainei constă pe de o parte din apă, iar pe de alta din cuvintele rostite. Se întrebuinţează apa naturală, de izvor, de râu, de ploaie, sau zăpadă topită. Necesitatea apei e arătată de Domnul la convorbirea cu Nicodim (*Ioan* 3, 15).

Sfinţii Apostoli şi diaconii săvârşeau Botezul numai cu apă: "Poate cineva să oprească apa, ca să nu fie botezaţi aceştia care au primit Duhul Sfânt ca şi noi?" (*Faptele Apostolilor* 10, 47-48). Necesitatea apei pentru Botez o arată Sfinţii Părinţi când scriu că Mântuitorul ne-a dat poruncă să ne naştem din apă şi Duh deoarece prin rugăciune Duhul coboară asupra apei. Pentru că omul este trup şi duh, ne-a dat o reînnoire din apă şi Duh. Duhul curăţeşte sufletul iar apa curăţeşte trupul de păcat şi stricăciune.

Botezul săvârşit cu alt lichid este nul. Cuvintele Sfântului Ioan Botezătorul că Botezul va fi cu "Duh Sfânt şi cu foc" nu exclud apa, pentru că se referă la efectele păcatelor. Harul Sfântului Duh de la Cincizecime este foc şi arde spinii păcatelor.

Gnosticii şi catarii, luând focul în sens literal, au introdus focul în ceremonia Botezului. Maniheii, considerând materia element rău, nu folosesc apa sau altceva la săvârşirea Botezului (ca şi socinienii, metodiştii şi quakerii).

Luther şi Calvin arată că poate fi folosit orice lichid la Botez. Mai târziu Luther a revenit asupra acestei afirmaţii, socotind că Botezul se face doar cu apă.

Botezul se face prin întreita cufundare în apă. "A boteza" înseamnă a cufunda. Când Domnul a trimis pe Apostoli să boteze, a determinat şi modul cum trebuie făcut Botezul. Expresia "de nu se va naşte cineva din apă şi din Duh" (Ioan 3, 5) arată necesitatea cufundării în apă la Botez. Sfântul Ioan aseamănă Botezul cu o baie care presupune scufundare. Taina mai este asemănată cu mormântul Domnului (*Romani* 6, 4). La Botezul eunucului Candachiei se spune că "s-a pogorât în apă" şi "au ieşit amândoi din apă" (*Fapte* 8, 38-39). Sfântul Grigorie de Nyssa precizează: "Ne-am îngropat cu adevărat prin Botez şi apropiindu-ne de apa care, ca şi pământul , este un element material, ne ascundem şi ne acoperim cu ea, cum s-a ascuns Domnul în pământ". (*Cuvânt la Botezul Domnului*, cf. T.D.S., vol. 2, p. 845).

La început Botezul se făcea la un izvor sau la râu, mai târziu au apărut baptisteriile iar acum se face în cristelniţă.

Botezul trebuie săvârşit prin cufundarea de trei ori în apă. Canonul 50 apostolic prevede caterisirea pentru clericul care se abate de la rânduiala întreitei cufundări. Ele simbolizează îngroparea de trei zile a Domnului şi Persoanele Sfintei Treimi. Începând din secolul al VI-lea, creştinii din Spania au început să practice botezul printr-o singură cufundare, ca să se deosebească de arieni. Această practică a fost recunoscută de Sinodul de la Toledo şi de papa Grigore cel Mare.

Până astăzi, la catolici Botezul este valid dacă se face o singură scufundare, dar menţin şi regula prin turnare de trei ori.

De partea externă a Tainei ţin şi cuvintele "Se botează robul lui Dumnezeu... în numele Tatălui, Amin şi al Fiului, Amin şi al Sfântului Duh, Amin". Aceste cuvinte sunt prescrise de însuşi Mântuitorul, cu ocazia trimiterii Sfinţilor Apostoli la propoveduire şi botezare. Nu este suficient să se pomenească numai Sfânta Treime în general, ci trebuie

fiecare Persoană în parte. Din Sfânta Scriptură şi din vechile mărturii patristice rezultă că la săvârşirea Botezului, numele Persoanelor treimice trebuie pronunţat în mod distinct. Nu ni se spune care era formula la pomenirea acestor nume. Nu ştim dacă se spunea "eu te botez" sau "se botează". Prima este specifică romano-catolicismului, iar a doua în ortodoxie. În prima formulă se pune accentul pe rolul preotului în săvârşirea Tainei, iar în a doua pe rolul Mântuitorului. Noi recunoaştem validitatea formulei catolice, dar este mai puţin corectă ca cea ortodoxă. Diferenţa dintre ele e provocată de absenţa energiilor necreate care face ca Mântuitorul să fie prezent direct în viaţa Bisericii, nu prin substituţii sau înlocuitori ai Săi. Formula "se botează", cu amintirea Persoanelor Sfintei Treimi, a fost instituită chiar de Sfinţii Apostoli. De la Cincizecime ştiau că harul vine de sus, de aceea au pus accent pe lucrarea harului, nu pe a săvârşitorului. Formula ortodoxă este mai veche şi mai corectă. Probabil că a fost folosită şi pentru a combate pe ereticii care au socotit că validitatea Tainei depinde de persoană şi credinţa acesteia.

Botezul săvârşit de cineva cu formula în care nu se pomenesc Persoanele Sfintei Treimi nu este recunoscut ca valid. Desigur, afirmaţia biblică ce vorbeşte de un botez în numele lui Hristos ar putea să pună la îndoială această practică. Însă, expresia în cauză nu este folosită ca formulă de botez, ci este o expresie teologică pentru a indica că Botezul a fost instituit de Mântuitorul . Ea nu este o formulă premergătoare sau paralelă formulei trinitare, ci o implică. "A se boteza în Hristos, spune un Sfânt Părinte, înseamnă a se boteza după tradiţia lui Iisus Hristos, adică în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh". (cf. T.D.S., vol. 2, p. 848).

Biserica Ortodoxă, ca şi cea Romano-Catolică şi Anglicană, foloseşte şi o formulă condiţională, pentru copiii găsiţi despre care nu se ştie dacă au fost botezaţi , copiii născuţi cu figuri alterate, sau pentru cei la care există dubiu dacă sunt vii sau morţi. Pentru aceste cazuri se folosesc formulele "Se botează robul lui Dumnezeu...dacă nu a fost botezat, în numele...", "Dacă este om, se botează robul lui Dumnezeu...", "Dacă este viu se botează robul lui Dumnezeu...".

2. Efectele Botezului:

a. Curăţirea de păcatul strămoşesc şi de păcatele personale la adulţi (*Faptele Apostolilor* 2, 38; *Marcu* 16, 16);

b. Prin Botez se renaşte la o viaţă spirituală nouă (I *Ioan* 3, 5), fapt pentru care se numeşte "baia naşterii noastre spirituale";

c. Cel născut prin Botez devine fiu al lui Dumnezeu prin har şi membru al trupului tainic al Domnului, adică al Bisericii.

Botezul nu se repetă. Păcatul strămoşesc iertat nu mai învie în om şi, deci, nu mai există motiv pentru repetarea Tainei. În Crez mărturisim un "Botez spre iertarea păcatelor" şi mai ales a păcatului strămoşesc. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "Precum nu mai este cu putinţă ca Hristos să se răstignească a doua oară, tot aşa nu e cu putinţă să ne botezăm a doua oară". (cf. *ibidem*, p. 850).

Pentru nerepetarea Botezului, teologia romano-catolică a construit caracterul indelebil al Botezului (de neşters), pentru care acesta nu se mai repetă. În teologia ortodoxă nu există o părere unanimă în această privinţă. Unii consideră că nerepetarea Botezului se întemeiază pe nerepetabilitatea păcatului strămoşesc.

3. Necesitatea Botezului

Acest lucru este negat de pelagieni şi unitarieni. Biserica Ortodoxă a învăţat întotdeauna că Botezul este necesar pentru mântuire. Necesitatea lui se bazează pe Sfânta Scriptură, care prezintă păcatul strămoşesc ca pe o realitate ce se transmite în toţi oamenii şi atrage după sine condamnarea. De ea putem să ne eliberăm doar prin Botez. Necesitatea Botezului este impusă de existenţa păcatului strămoşesc. Această idee o exprimă Domnul în convorbirea cu Nicodim (*Ioan* 3, 5), precum şi cu ocazia trimiterii Apostolilor la propovedure, când le spune că numai cei „ce vor crede şi se vor boteza, se vor mântui, iar cei ce nu vor crede se vor osândi" (*Marcu* 16, 16).

În ceea ce priveşte soarta copiilor morţi nebotezaţi, nu avem în Biserică o hotărâre oficială. Pe baza Sfintelor Scripturi şi Sfintelor

Tradiţii, putem spune că pruncii nebotezaţi nu pot intra în împă
cerurilor, pentru că au păcatul strămoşesc , dar nici nu pot su
pedepse pentru că nu au păcate personale. Sfântul Grigorie de Naza
scrie: "Cei ce nu se vor împărtăşi de Botez de cauza copilăriei sa
morţii premature, nu se vor împărtăşi de mărire, dar nici nu vo
chinuiţi de dreptul Judecător, ca unii ce sunt nepecetluiţi, dar
răutate, ca unii ce au suferit paguba, fără să o cauzeze prin acţiu
lor..." (Cf. *ibidem*, p. 851). În 1815, la un sinod din Constantinopol
formulat învăţătura despre soarta copiilor nebotezaţi: Pruncii care n
nebotezaţi nu sunt chinuiţi, fiind curaţi de păcate personale. De împă
ţia lui Dumnezeu însă nu se învrednicesc, deoarece n-au fost cură
prin baia dumnezeiască de pata păcatului strămoşesc şi n-au obţin
renaşterea duhovnicească".

4. Săvârşitorul Botezului este episcopul sau preotul (*Matei* 2
19). Din această cauză sunt numiţi "părinţi spirituali". În lipsa lor, Botez
poate fi săvârşit de diacon sau chiar de mireni, bărbaţi sau feme
Diaconul Filip l-a botezat pe Simion Magul (*Faptele Apostolilor* 12 ,13
şi pe slujitorul Candachiei (*Faptele Apostolilor* 8, 38-39). Sfântul Pavel a
fost botezat de ucenicul Anania (*Faptele Apostolilor* 9, 10-17). Când
Sfântul Pavel boteza la Corint, vor fi existat şi alte persoane care
săvârşeau botezul (I *Corinteni* 1, 14); unii puteau fi şi mireni. Biserica a
admis că, în lipsă de clerici, Botezul poate fi săvârşit şi de mireni.

Biserica Romano-Catolică admite că, în caz de nevoie, botezul poate fi săvârşit şi de un păgân, numai să respecte formula Bisericii. Această învăţătură este greşită fiindcă păgânul, fiind în afară de Biserică, nu poate integra pe altcineva în Trupul lui Hristos. Botezul devine un act magic care, fiind un act extern, trebuie producă o schimbare internă. Nimeni nu poate săvârşi propriul botez. Sfinţii Apostoli primesc poruncă să boteze pe alţii, nu pe ei înşişi. Botezul trebuie săvârşit de o singură persoană, iar botezul ereticilor poate fi recunoscut de către Biserică dacă este săvârşit în numele Sfintei Treimi.

5. Primitorii Botezului sunt toţi cei nebotezaţi, copii sau adulţi.
xtul "Toţi cei ce vor crede şi se vor boteza se vor mântui iar cei ce nu
r crede se vor osândi" se referă la adulţi dar nu exclude copiii. Sfinţii
postoli au botezat mai întâi pe adulţi dar, apoi nu era nici o piedică şi
ntru copiii lor. Din Sfânta Scriptură rezultă îndreptăţirea copiilor la
tez, dar şi faptul că Apostolii au botezat copii: I *Corinteni* 1, 16; 14,
; 16, 23. Sfântul Pavel zice că "după cum prin greşeala unuia a venit
sânda pentru toţi oamenii, aşa şi prin îndreptarea adusă de Unul a
enit, pentru toţi oamenii, îndreptarea care dă viaţă" (*Romani* 5, 18).

Părerea unora dintre cei vechi, contra botezului copiilor, a fost
ombătută de Sfântul Irineu, Grigorie de Nazianz ş.a. Origen unea:
Biserica a păstrat de la Apostoli obiceiul de a boteza copiii". Canonul
10 de la Cartagina condamnă pe cei ce neagă necesitatea botezului
opiilor. Obiceiul Bisericii vechi de a boteza copii e mărturisit şi de
nscripţiile din catacombe. Există o inscripţie, "Fidelis", în care e vorba
de o copilă care a murit la 9 ani şi a fost botezată. O altă inscripţie
numeşte "neofitus" pe un copil ce a trăit 90 de zile. Botezul copiilor nu
era general în primele zile, ci se botezau doar copiii părinţilor care
doreau acest lucru. Între catehumenii care amânau botezul erau şi
părinţii care amânau botezul copiilor. Cu timpul a devenit o practică
generală în Biserică. (Neoprotestanţii leagă botezul de dezvoltarea
intelectului, de aceea îl săvârşesc la o vârstă mai mare; ei nu au ideea
transfigurării întregii materii prin botez).

Condiţiile ce se cer de la primitor (la cei adulţi): voinţa de a se boteza, credinţa şi căinţa.

Copiii nu au credinţă şi căinţă pentru că nu au păcate personale. De aceea se iau naşii ca garanţi. Conform poruncii Bisericii, ea nu sileşte pe nimeni să se boteze. Cel ce vrea să primească botezul, trebuie să-şi manifeste dorinţa. Botezul săvârşit cu forţa este nul. Credinţa este condiţia absolut necesară pentru Botez (*Marcu* 16, 16). Întrucât credinţa vine din auz, Evanghelia trebuie propoveduită oamenilor. De aceea, şi după timpul Sfinţilor Apostoli, cei ce voiau să se boteze, se pregăteau.

Această pregătire se făcea prin instituția catehumenatului. Dar, indiferent de această instituție, care a dispărut după o vreme, Biserica cere de la candidat să aibă credință creștină.

A treia condiție este pocăința, regretul pentru trecutul păcătos și hotărârea de a se îndrepta. Biserica cere de la cel ce se botează să se lepede de Satana și de toate lucrurile lui și să înceapă viața nouă în Hristos.

Lipsa condițiilor de mai sus împiedică lucrarea harului.

În privința nașilor de la botez Sfânta Scriptură ne dă exemple în care se vede că Domnul vindecă pentru credința altora: *Matei* 8, 5-13, sluga sutașului; *Matei* 5, 2, fiica femeii cananeence și *Marcu* 16, 14-18. Despre existența nașilor vorbește Tertulian, Dionisie Areopagitul, Fericitul Augustin ș.a.

Morții nu pot fi botezați pentru că trupul lor este lipsit de suflet și nici cei vii pentru cei morți. Tainele trebuie primite personal. Acest obicei exista în Corint iar Apostolul nu îl aprobă, nici nu îl dezaprobă, ci îl folosește pentru a contrazice pe cei ce negau învierea morților (I *Corinteni* 15, 29).Botezul poate fi săvârșit oricând, la orice dată și oră. Acest principiu, este totdeauna valabil, dar pentru a se da tainei un fast deosebit, se practica în vechime la Paști, Rusalii și Bobotează, când erau botezați un număr mare de credincioși, dar nu era oprită săvârșirea lui peste an.

Mântuitorul amintește despre "Botezul sângelui". Acesta poate suplini pe primul căci, zice Domnul, "Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, care este în ceruri" (*Matei* 10, 32) și "cine își va pierde sufletul pentru Mine, îl va afla" (*Matei* 16, 25). Efectul morții pentru Hristos este egal cu iertarea păcatelor, ca și la Botez. Această identificare a făcut-o Însuși Hristos când a zis către fiii lui Zevedeu: "Puteți oare să beți paharul pe care îl voi bea Eu și cu botezul cu care Mă voi boteza Eu să vă botezați?... Paharul Meu veți bea și cu botezul cu care Eu mă botez vă veți boteza, dar a ședea de-a dreapta și de-a stânga Mea nu este al meu a vă da..." (*Matei* 20, 22-23). Aici nu este vorba despre botezul de la Ioan, ci de moartea pe cruce, echivalentă cu botezul și martiriul.

Copiii mici uciși pentru Hristos sunt considerați botezați cu botezul sângelui căci Mântuitorul spune:"Cine ține la sufletul lui îl va pierde, iar cine-și pierde sufletul său pentru Mine, îl va găsi" (*Matei* 10, 39). La 29 decembrie Biserica a stabilit sărbătoare pentru prăznuirea copiilor uciși pentru Hristos.

Sfânta Tradiție are mai multe dovezi din care se vede că moartea martirică este echivalentul botezului. Tertulian spune: "Avem un al doilea botez, pe cel al sângelui". Ciprian spune că acei catehumeni care mor ca mucenici, nu sunt lipsiți de botez. Ei sunt în acest caz botezați cu Botezul sângelui care este superior celui cu apă. (cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 856).

În cazuri excepționale, Botezul cu apă poate fi înlocuit cu Botezul dorinței. Acesta constă în iubirea lui Dumnezeu și dorința fierbinte de a se boteza, lucru împiedicat de motive de forță majoră. Dacă cineva a fost catehizat dar moare subit înainte de botez, este considerat botezat cu botezul dorinței. Validitatea acestui botez a fost recunoscută prin practica de a-i considera sfinți pe drepții Vechiului Testament și catehumenii decedați fără de veste. Temeiul scripturistic pentru acest botez este cel de la *Romani* 4, 9: "I s-a socotit lui Avraam credința ca dreptate", *Luca* 7, 47: "Iertate sunt păcatele cele multe, căci mult a iubit. Iar cui se iartă puțin, puțin iubește" și I *Petru* 4, 8: "Dragostea acoperă mulțime de păcate".

Sfântul Ioan Damaschinul numără între botezuri și botezul prin pocăință și lacrimi care "este cu adevărat greu". Sfântul Ambrozie spune că "dacă martirii se spală cu propriul lor sânge, pe acesta l-a spălat pietatea și credința sa" (*Ibidem*, p. 857).

În vremea de început erau unii catehumeni care amânau Botezul până pe patul de moarte. Unii ca aceștia se mulțumeau cu dorința de a se boteza și credeau că prin aceasta sunt mântuiți. Împotriva lor, Sfântul Grigorie de Nazianz și alți Sfinți Părinți spun că dacă se mulțumesc aici pe pământ cu dorința botezului, să se mulțumească și în lumea de dincolo numai cu dorința fericirii.

Bibliografie

1. Părinţii Apostolici, *Scrieri*, trad. de pr. prof. T. Bodogae, P.S.B., nr. 1, 1979;
2. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, în "Scrieri II", trad. de pr. prof. T. Bodogae, P.S.B., nr. 30, 1998;
3. Sfântul Ambrozie, *Despre Sfintele Taine*, trad. de pr. prof. Ene Branişte în P.S.B., nr. 53, 1994;
4. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, trad. de D. Fecioru, 1943;
5. Pr. prof. Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine*, rev. "Ortodoxia", nr. 1-2, 1978;
6. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Doctrina despre Taina Botezului în primele secole*, în rev. "Ortodoxia", nr. 3, 1961;
7. Alexandru Schmemann, *Din apă şi din Duh*, trad. de I. Buga, 1992;
8. Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, trad. de Irineu Slătineanul, 1996;
9. Pr. prof. Ion Bria, *Credinţa pe care o mărturisim*, Bucureşti, 1987.
10. Idem, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, Bucureşti, 1999.

XVI. SFÂNTA TAINĂ A MIRUNGERII

Mirungerea este Taina prin care noul botezat este uns cu Sfântul Mir şi i se împărtăşesc darurile Duhului Sfânt pentru creşterea duhovnicească, rostindu-se de către săvârşitor formula: "Pecetea darului Duhului Sfânt. Amin".

În Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiţie, Taina Mirungerii a primit diferite denumiri: punerea mâinilor (*Faptele Apostolilor* 8, 14-16; *Evrei* 6, 2), ungere, Taina sau împărtăşirea Duhului, pecetea Domnului, pecetea vieţii de veci.

1. Instituirea

Împreună cu celelalte Sfinte Taine, Mirungerea a fost instituită de Mântuitorul Iisus Hristos. El făgăduieşte Sfinţilor Apostoli că le va trimite pe Duhul Sfânt (*Ioan* 14, 16-17; *Luca* 24, 49), care se va pogorî peste ei la Cincizecime.

La începutul Bisericii creştine Apostolii împărtăşeau Duhul Sfânt celor botezaţi prin punerea mâinilor, practică înlocuită curând, chiar de Apostoli cu ungerea cu Sfântul Mir. Creştinilor din Samaria, botezaţi de diaconul Filip, li s-a împărtăşit această Taină de către Apostolii Petru şi Ioan, care "îşi puneau mâinile peste ei şi luau Duh Sfânt" (*Faptele Apostolilor* 8, 15-16) iar cei care primiseră, în Efes, botezul lui Ioan au fost botezaţi de Sfântul Apostol Pavel şi, după aceea, acesta punându-şi mâinile, a venit asupra lor Duhul Sfânt (*Faptele Apostolilor* 19, 6).

Pe lângă punerea mâinilor se întrebuinţa, aşadar, chiar în epoca apostolică şi ungerea cu Sfântul Mir: "ar cel ce ne întăreşte pe noi împreună cu voi în Hristos şi ne-a uns pe noi, este Dumnezeu, care ne-a şi pecetluit şi ne-a dat arvuna Duhului în inimile noastre" (II *Corinteni* 1, 21-22); "şi voi ungere aveţi de la Cel Sfânt şi ştiţi toate...şi voi aveţi ungere pe care aţi luat-o de la El şi care rămâne întru voi şi n-aveţi trebuinţă să vă înveţe cineva, ci precum ungerea Lui vă învaţă şi învăţătura aceasta adevărată este şi nu este minciună, rămâneţi întru El,

aşa cum v-am învăţat" (I *Ioan* 2, 20, 27). Ungerea aceasta este astfel lucrare harică şi nu poate fi decât o Sfântă Taină.

Ambele practici, punerea mâinilor şi ungerea cu Sfântul Mir sunt apostolice. Dacă Taina s-a săvârşit mai întâi prin punerea mâinilor, pe măsură ce s-au înmulţit comunităţile creştine şi Apostolii n-au putut ajunge peste tot s-a rămas la practica ungerii cu Sfântul mir. Un alt argument a fost acela de a nu se confunda cu hirotonia.

Mărturiile Sfintei Tradiţii sunt elocvente în acest sens: "Noi de aceea ne şi numim creştini, pentru că am fost unşi cu dumnezeiescul Mir" (Teofil de Antiohia); "După ce am ieşit din baia Botezului, ne ungem cu ungere sfântă, după ritualul vechi, precum şi la preoţie se ungeau cu untdelemn din corn. Ungerea ni se face material, dar ea poartă roade duhovniceşti, căci suntem curăţiţi de păcate. Apoi vine şi punerea mâinilor, cu care unindu-se binecuvântarea se cheamă şi se pogoară Sfântul Duh" (Tertulian); "Cel botezat trebuie să fie şi uns, spre a putea deveni prin Mir, adică prin ungere, unsul lui Dumnezeu şi a dobândi harul lui Hristos" (Sfântul Ciprian al Cartaginei).

Relaţia dintre Botez şi Mirungere este întemeiată şi pe botezul Mântuitorului peste Care la ieşirea din Iordan S-a coborât în chip văzut Duhul Sfânt în chip de porumbel. (Matei 3, 16).

2. Partea văzută, cea nevăzută şi efectele Tainei Mirungerii

Săvârşirea Tainei Mirungerii constă în ungerea cu Sfântul Mir a celui ce a fost botezat, rostindu-se formula: "Pecetea darului Duhului Sfânt, amin". Această Sfântă Taină are, în componenţa ei, două momente: primul constă în sfinţirea Mirului în Joia Mare de către toţi episcopii care compun Sinodul unei Biserici autocefale; al doilea, ungerea propriu-zisă a celui botezat, imediat după efectuarea Sfântului Botez. (De reţinut că şi Taina Sfintei Împărtăşanii are tot două momente: prefacerea elementelor euharistice şi împărtăşirea propriu-zisă a credincioşilor).

Compoziţia Sfântului şi Marelui Mir (untdelemn şi 35 de aromate) simbolizează bogăţia şi diversitatea darurilor Duhului Sfânt.

Efectul sau urmarea acestei Sfinte Taine constă în întărirea şi desăvârşirea naşterii din nou, spirituale, dobândite în Sfântul Botez. Inseparabilitatea dintre Botez şi Mirungere, subliniate în teologia şi cultul Bisericii Ortodoxe se explică prin faptul că hristificarea credinciosului este concomitentă cu pnevmatizarea lui, ca început şi garanţie a transfigurării şi îndumnezeirii lui.

Biserica Romano-Catolică a separat Mirungerea (Confirmarea) de Botez, spărgând unitatea Tainelor de iniţiere (Botez, Mirungere şi Euharistie) şi mergând pe separaţia dintre lucrarea lui Hristos în Biserică şi cea a Duhului Sfânt. Recent, teologi catolici au luat atitudine împotriva acestei practici eronate, cerând întoarcerea la practica Bisericii nedivizate. (cf. Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Tainele de iniţiere creştină*, în vol. "Ortodoxie şi Catolicism", 1999, p. 59-61).

3. Săvârşitorul Tainei

Dacă sfinţirea Sfântului Mir o pot face doar episcopii Bisericii, Taina Mirungerii este săvârşită de către episcop sau preot. În timp ce la romano-catolici doar episcopul săvârşeşte Confirmarea, Biserica Ortodoxă rămâne fidelă practicii postpatristice de a săvârşi această Taină prin episcop sau preot. Mărturiile Sfintei Tradiţii, care atestă calitatea preotului de săvârşitor al Tainei sunt elocvente: "Episcopii numai prin hirotonie întrec şi sunt superiori preoţilor" (Sfântul Ioan Gură de Aur); "În privinţa Botezului, tu episcop şi tu preot, am zis şi mai înainte şi repetăm şi acum: mai întâi să ungi cu untdelemn, după aceea să botezi şi la urmă să pecetluieşti cu Sfântul Mir" (Constituţiile Apostolice). (cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 862).

Săvârşirea numai de către episcop a acestei Taine este o inovaţie a romano-catolicilor din secolul al IX-lea, respinsă încă de atunci de patriarhul Fotie al Constantinopolului. De altfel, până astăzi, în Biserica Romano-Catolică, preoţii pot primi, în mod excepţional, aprobarea papei de a săvârşi Taina Mirungerii.

4. Primitorii Tainei

Aceştia sunt toţi cei botezaţi, în mod canonic, în Biserică, în numele Sfintei Treimi. Dacă Botezul naşte în Hristos, Mirungerea dezvoltă şi întăreşte viaţa duhovnicească, începută prin Botez; prin ea credinciosul primeşte puterea de a birui păcatul şi ispitele, el personalizând sau subiectivând darurile primite prin Botez.

Spre deosebire de toate celelalte Sfinte Taine, la săvârşirea Mirungerii nu se rosteşte numele credinciosului, tocmai pentru că s-a rostit la Botez, atunci când credinciosul a fost integrat într-o relaţie personală cu Hristos, prin Duhul Sfânt.

Această Taină este considerată taina preoţiei universale, deoarece ungerea, care în Legea Veche, aparţinea doar profeţilor, regilor şi preoţilor s-a împărtăşit în Legea Nouă, a harului, tuturor membrilor Bisericii, făcându-i preoţi în sens larg sau membri ai preoţiei universale.

Specificul acestei Sfinte Taine rezidă în zidirea comuniunii dintre membrii Bisericii, prin această Cincizecime personală, cum a fost numită în teologie, Duhul Sfânt fiind "întreg în fiecare şi întreg în toţi" (Sfântul Vasile cel Mare), unindu-i ca pietre vii în edificiul Bisericii. Tocmai de aceea, eterodocşilor care se întorc în Biserica Ortodoxă, li se săvârşeşte Taina Mirungerii, căci prin erezie, prin schismă, au spart comuniunea Bisericii, păcătuind împotriva Duhului Sfânt, Duhul comuniunii, atât în Sfânta Treime, cât şi în Biserică şi în întregul cosmos.

Dacă romano-catolicii au separat Mirungera de Botez, săvârşind-o la 12 ani (în cazuri excepţionale la 7 ani), protestanţii, deşi n-o recunosc drept Taină, o practică ca pe o simplă ceremonie cu caracter pedagogic-educativ, la vârsta de 14 ani.

Bibliografie

1. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a III-a Mistogogică*, trad. cit;
2. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, trad. cit;
3. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Taina Mirungerii*, în "T.D.O.", vol. 3;
4. Anca Manolache, *Sfânta Taină a Mirungerii*, în rev. "Glasul Bisericii", 1978, nr. 9-12;
5. Pr. Ioan Mircea, *Taina Mirungerii*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 3-4;
6. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. cit;

XVII. TAINA SFINTEI EUHARISTII

Sfânta Euharistie este Taina în care, în chipul pâinii şi al vinului, se împărtăşeşte credincioşilor însuşi Trupul şi Sângele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci, înfăţişându-se, real şi nesângeros, jertfa de pe cruce a Mântuitorului. Astfel, Sfânta Euharistie are dublu caracter, de Taină şi de jertfă, la care se adaugă şi caracterul anamnetic, de aducere aminte.

Diferitele numiri date, exprimă diferite aspecte ale ei, în legătură cu instituirea, însemnătatea, săvârşirea, scopul sau obiectele ei, scoţând în relief când un aspect, când altul. Se numeşte "mulţumire" (euharistie) pentru că la Cină Hristos a mulţumit Tatălui înainte de a frânge pâinea şi este jertfă de mulţumire a Bisericii. (Jertfa euharistică este întâlnirea dintre jertfa lui Hristos şi jertfa bisericii: pâinea şi vinul).

Denumirea de "binecuvântare" se referă la binecuvântarea vinului şi a pâinii la Cină, înainte de a fi date Apostolilor (*Matei* 26, 27), Cuminecătură, Chinonie, comuniune (uneşte pe credincios cu Hristos), Cina Domnului, Cina de Taină, masa Domnului (I *Corinteni* 11, 20), Masa lui Hristos, Taina altarului, Pâinea lui dumnezeu, Pâinea cerească, Paharul binecuvântării, Paharul Domnului, Sângele lui Hristos, Sfintele şi înfricoşătoarele Taine, Jertfa înţelegătoare.

Sfânta Euharistie este cea mai importantă dintre toate Tainele. În celelalte Taine elementul spiritual se uneşte cu cel material, dar nu se petrece o schimbare a elementului material în sine. În Sfânta Euharistie, deşi simţurile nu observă schimbarea, pâinea şi vinul se schimbă şi se prefac real în trupul şi sângele Domnului. În privinţa misterului, această Taină stă alături de Sfânta Treime şi Întrupare.

Prin celelalte Taine se împărtăşeşte harul divin; prin Sfânta Euharistie se împărtăşeşte însuşi izvorul harului, Hristos, cu care credinciosul se uneşte tainic.

Sfânta Euharistie nu este numai o Taină, ci şi jertfă nesângeroasă adusă lui Dumnezeu, jertfa trupului şi sângelui lui Hristos.

Mântuitorul a pregătit de multă vreme instituirea acestei taine. După ce săturase în chip miraculos mulțimile în pustie și acestea voiau să-L proclame împărat, El le spune: "Eu sunt pâinea vieții; cine vine la Mine nu va flămânzi și cine va crede în Mine nu va înseta niciodată... Amin, Amin grăiesc vouă: cel ce crede în Mine are viață veșnică..." (*Ioan* 6, 34 ș.u.). Instituirea Tainei are loc la Cina cea de Taină și este înfățișată de sinoptici: *Matei* 26 26-28; *Marcu* 14, 22-24; *Luca* 22, 17-20.

1. **Instituirea** acestei Taine este atât de evidentă încât o recunosc și protestanții ca Taină. După învățătura Bisericii noastre, la Sfânta Euharistie se întrebuințează pâine și vin care se sfințesc prin invocarea Duhului Sfânt. Pâinea trebuie să fie din făină de grâu curat, iar vinul din struguri și neamestecat cu apă. Se folosește pâine dospită, deoarece cu acest fel de pâine s-a instituit Sfânta Euharistie și s-a săvârșit în primele veacuri.

Practica romano-catolică referitoare la azimă este o inovație fără temei. S-a introdus în secolul VII în Spania, secolul VIII în Anglia, secolul IX în Germania. În secolul al XI-lea s-a generalizat în Apus. În secolul al IX-lea răsăritenii nu știau de ea: Fotie nu o înșiră între abaterile papale. Abia în secolul al XI-lea este amintită de Mihail Cerularie ca abatere.

2. Partea văzută a Sfintei Euharistii

Temeiul dogmatic al pâinii dospite îl constituie modul serbării Paștelor de Mântuitorul. La Cină, Mântuitorul n-a serbat Paștile iudaic, ci un Paști deosebit. Deci, a fost pâine dospită, nu azimă. Catolicii spun că Mântuitorul a serbat Paștile iudaic și, de aceea, a folosit azima. Evanghelia după Ioan spune că Iisus Hristos a fost răstignit înainte de Paștile iudeilor. Pretinsa contrazicere dintre sinoptici și Ioan este fără temei. Însuși rostul Sfintei Euharistii cere să fie instituită cu pâine dospită. Sfânta Euharistie este așezată pentru toți oamenii, având să se împărtășească în orice timp, nu numai cu Paști. Se face pâine dospită pentru toți oamenii, nu numai de iudei de Paști.

La vechii scriitori bisericești, pâinea euharistică este numită pâine nu azimă: Sfântul Iustin Martirul, Irineu, Ambrozie, Chiril al Ierusalimului. Numai ebioniții săvârșeau Euharistia cu azimă și apă, împotriva practicii ecumenice.

Al doilea element euharistic este vinul curat din struguri, în care se toarnă puțină apă. În vechime, din motive de rău înțeleasă abstinență, ebioniții și encratiții săvârșeau Sfânta Euharistie cu apă. Armenii săvârșesc doar cu vin, iar protestanții consideră că este indiferentă amestecarea. Practica amestecării care simbolizează scurgerea sângelui și a apei din coasta Mântuitorului (*Ioan* 19, 34), datează din secolul IV și despre ea mărturisesc Sfinții Părinți și Sinoadele de la Cartagina și V și VI ecumenice. Sfântul Iustin Martirul numește al doilea element euharistic "amestecare", "vin amestecat cu apă". Sfântul Ambrozie spune că înainte de sfințire, potirul este plin cu vin și apă dar, după ce lucrează cuvintele lui Hristos, se face "Sângele lui Hristos, prin care s-a răscumpărat lumea". După Sfântul Ciprian amestecarea înseamnă unirea credincioșilor cu Hristos. Sinodul de la Cartagina și Trulan consideră amestecarea ca predanie de la Mântuitorul însuși. Sfântul Ioan Gură de Aur spune împotriva encartiților: "Deoarece unii întrebuințează apă la săvârșirea Tainei, pentru aceea, ca să se arate că Hristos a întrebuințat vin la instituirea Tainei...de aceea zice: din rodul viței de vie (Matei 26, 29) iar vița de vie produce vin și nu apă". (Cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 872-873).

Sfânta Euharistie se săvârșește exclusiv în cadrul Sfintei Liturghii a cărei parte esențială o constituie epicleza. Cuvintele de instituire fac parte din anamneză și pun în evidență dimensiunea istorică și orizontală a Tainei, iar epicleza dimensiunea verticală a Tainei.

Romano-catolicii susțin că sfințirea elementelor nu se face prin epicleză, ci prin cuvintele de instituire. Ei confundă temeiul Tainei cu cuvintele de consacrare a elementelor euharistice. Rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt pentru prefacerea elementelor s-a compus de Biserica primară urmând pilda Mântuitorului care, la Cină, luând pâinea a binecuvântat-o și a mulțumit, ceea ce înseamnă că le-a sfințit și apoi

le-a dat ucenicilor să mănânce şi să bea, apoi a poruncit să se facă aceasta întru pomenirea Sa (*Luca* 22, 19).

3. **Partea nevăzută a Sfintei Euharistii**: prezenţa reală. În Sfânta Euharistie este prezent însuşi Iisus Hristos în chip real, ipostatic şi substanţial, sub forma pâinii şi a vinului. Prezenţa reală a Domnului în Sfânta Euharistie este un adevăr fundamental al credinţei creştine şi mărturisit totdeauna de Biserică. Adevărul prezenţei reale este confir-mat de Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie: Ioan 6, 51-52-55 ş.u.; Sfântul Irineu, Origen, Sfântul Ciprian, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Ambrozie, Fericitul Augustin, Sfântul Ioan Damaschin.

Este exclus un sens figurat în cuvintele Mântuitorului, căci, în înţeles figurat expresia "a mânca trupul cuiva" înseamnă a face rău, a calomnia şi ar fi absurd să se afirme că Mântuitorul promite viaţă veşnică celor ce-L calomniază. La Cina cea de Taină, Mântuitorul lămureşte din nou prezenţa Sa reală prin cuvintele "acesta este trupul Meu" şi "acesta este sângele Meu".

Însemnătatea evenimentului instituirii celei mai importante Taine şi a aşezării Legii celei noi şi porunca de a săvârşi Taina pentru toate timpurile, cer ca Mântuitorul să vorbească clar şi cu înţeles neacoperit, ca să lămurească deplin Apostolii cu privire la un lucru aşa mare.

Împrejurările în care Mântuitorul instituie Taina Euharistiei arată, de asemenea, că în ea nu avem un simbol, ci o realitate. Cuvintele de instituire au fost rostite cu câteva ceasuri înainte de patimi şi puţine înainte de moarte, într-un timp când nu mai vorbea în parabole, ci deschis, cu cuvinte clare şi precise.

Scopul instituirii Sfintei Euharistii, ca pecetluire a noii legături dintre Dumnezeu şi oameni, impune sensul literal al cuvintelor de instituire. Sfântul Pavel vorbeşte clar despre prezenţa Domnului în Sfânta Euharistie, la I *Corinteni* 10, 16 şi 11, 27-29.

Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti sunt unanimi în a mărturisi prezenţa reală şi fiinţială a Mântuitorului în Sfânta Euharistie. Sfântul Ignatie Teoforul spune: "Ei susţin (docheţii) că se abţin de la Euharistie

şi de la rugăciune pentru că nu mărturisesc că Euharistia este Trupul lui Hristos". Sfântul Chiril al Ierusalimului zice: "Când însuşi Hristos a zis despre pâinea pe care o ţinea în mâini: acesta este trupul Meu, cine va îndrăzni să nu creadă?...". Sfântul Ioan Damaschinul elucidează unele texte patristice vagi: "Dacă unii, ca de Dumnezeu purtătorul Vasile, au numit pâinea şi vinul preînchipuiri...n-au zis aceasta după sfinţire, ci înainte de sfinţire". (cf. T.D.S., vol. 2, p. 879-880).

Sinodul VII ecumenic spune: "Este limpede că nici Apostolii, nici Sfinţii Părinţi n-au numit icoană jertfa nesângeroasă pe care o aduce preotul, ci au numit-o însuşi Trupul şi Sângele Domnului. Elementele euharistice se numesc preînchipuiri sau tipuri înainte de a fi sfinţite, dar după sfinţire se numesc în sens propriu, sunt şi se mărturisesc Trupul şi Sângele lui Hristos".

4. **Modul prezenţei reale a lui Hristos** în elementele euharistice este prin prefacerea elementelor. "Însăşi pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele lui Dumnezeu. Iar de întrebi de modul cum se face aceasta, mulţumeşte-te să auzi că prin Duhul Sfânt, aşa cum tot prin Duhul Sfânt şi-a format Domnul Sieşi şi în Sine trup din Sfânta Născătoare de Dumnezeu" (Mărturisirea de credinţă).

Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică sunt ferme asupra acestei învăţături. Biserica Catolică, în loc de "prefacere" (metavoli, metapiisis, metastihiosis) întrebuinţează termenul de "transsubstantiatio", prin care încearcă să explice prefacerea. Termenul apare pentru prima dată în 1134 în lucrarea lui Hildebert de Tour, apoi la Sinodul IV Lateran şi oficial în Sinodul tridentin, devenind general în Biserica Apuseană. În traducere greacă (metusiosis) apare pentru prima dată în traducerea mărturisirii de credinţă a împăratului Mihail Paleolo-gul, redactată în latineşte de papa Clement VI. La ortodocşi termenul este folosit în mărturisirea de credinţă a lui Ghenadie Scolarul, apoi în cele ale lui Petru Movilă şi Dositei al Ierusalimului. Ortodocşii însă, cu excepţia lui Ghenadie Scolarul, utilizează acest termen numai ca simplu

sinonim al aceluia de prefacere (metavoli), fără teoria apuseană a transsubstanțierii.

Conceptul de transsubstanțiere, ca sinonim al celui de prefacere, nu atrage o înțelegere greșită a adevărului dogmatic. Este însă inutil pentru că nu aduce nici un spor de lumină față de cuvântul prefacere, întrebuințat de atâtea veacuri de Sfinții Părinți. Iar dacă se întrebuințează în sens filosofic și raționalizat, folosirea lui devine chiar periculoasă. Termenul de transsubstanțiere reprezintă premisa aristotelică după care ființa unui lucru se compune din substanță și accidenți, astfel că, în prefacerea euharistică substanța pâinii și a vinului se preface în Trupul și Sângele Domnului, iar accidenții rămân neschimbați.

Această despărțire între substanța vizibilă și accidenții neschimbați (văz, gust, miros) n-are înțeles decât din punct de vedere aristotelic. Pericolul acestei teorii constă în faptul că lasă să se înțeleagă că în Sfânta Euharistie nu se operează o prefacere totală, ca și cum Mântuitorul n-ar fi spus despre toată pâinea ce o avea în mână și despre tot vinul din potir "acesta este trupul Meu" și "acesta este sângele Meu", ci numai despre o parte a lor. Dacă ar fi vorbit în termeni aristotelici, Mântuitorul ar fi spus "în acesta este trupul Meu". Astfel, teoria romano-catolică raționalizantă a transsubstanțiației pregătește teoria protestantă lutherană a impanației.

Teologia ortodoxă evită raționalizările scolastice. Modul prefacerii rămâne un mister de nepătruns. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: "De ce vă munciți să adânciți ceea ce nu are fund? De ce căutați să înțelegeți ceea ce nu se poate înțelege? De ce voiți să pătrundeți ceea ce nu se poate pătrunde? Să nu pretindem a judeca cu mintea lucrurile dumnezeiești, nici a le spune legillor și necesităților naturii. Să credem lui Dumnezeu întru toate lucrurile și să nu I ne împotrivim nicidecum, chiar dacă ceea ce se spune pare contrar cugetărilor și vederilor noastre". Iar Sfântul Ioan Damaschinul spune: "Și acum dacă întrebi cum devine pâinea Trupul lui Hristos și vinul Sângele Lui? – îți răspund: Duhul Sfânt vine asupra lor și le face în cele peste fire și înțelegere." (Cf. T.D.S., vol. 2, p. 882-883).

Diferit de ortodocși și de catolici învață protestanții. După Luther, în Sfânta Euharistie Iisus Hristos este prezent cu adevărat , însă nu prin prefacere, ci prin impanație sau prin consubstanțiație. Pâinea și vinul rămân pâine și vin dar **in, cu** și **sub** pâine (in pane, cum pane și sub pane), sunt prezente real însă invizibil Trupul și Sângele lui Hristos. Prezența Domnului în Euharistie este, așadar, numai o împreună-petrecere cu elementele euharistice, care se păstrează mai departe neschimbate, iar trupul euharistic este numai spiritual, nu material. Prezența Mântuitorului în același timp pe mai multe altare și totodată și în cer se explică, după Luther, prin omniprezența firii omenești a Domnului, calitate primită prin comunicarea însușirilor. Pentru Zwingli, care reprezintă poziția protestantă radicală și ale cărui idei sunt foarte puțin creștine, Sfânta Euharistie nu este decât comemorarea Cinei celei de Taină. Adevăratul trup al lui Hristos este Biserica. Deci nu poate fi vorba despre o prezență reală sau despre o mâncare a Lui, nici chiar spirituală. Mâncarea trupului lui Hristos ar însemna canibalism. De aceea cuvintele Mântuitorului "acesta este trupul Meu" înseamnă "acesta este simbolul trupului Meu". Sfânta Euharistie ne face doar să ne gândim la jertfa Mântuitorului și să ne reprezentăm roadele morții Sale; ea este o **comunicare** pentru că mărturisim că formăm o unitate cu cei mântuiți, și **euharistie** pentru că prin ea mulțumim lui Dumnezeu.

După Calvin, care ține calea de mijloc între Luther și Zwingli, în Euharistie nu avem numai un simbol sau o icoană, ca la Zwingli, nici o prezență reală prin coexistență, ca la Luther, ci o prezență virtuală adică prezență prin putere sau dinamică a Mântuitorului. La împărtășire, Iisus Hristos se coboară din cer în Euharistie și, prin Duhul Sfânt comunică, dar numai celor aleși, puterea făcătoare de viață a Trupului Său preamărit. Cei păcătoși, neavând credință, nu primesc decât pâine și vin.

Împotriva acestor învățături greșite, Mărturisirea lui Dositei spune: "Credem că în această lucrare sfântă, Domnul nostru Iisus Hristos este prezent adevărat și real, încât după sfințirea pâinii și vinului, pâinea adică se schimbă, se preface, se transformă în însuși adevăratul Trup al Domnului care S-a născut în Betleem din pururea Fecioara

Născătoare de Dumnezeu Maria, s-a botezat în Iordan, s-a înmormântat, a înviat, s-a înălţat, şade de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Pâinea şi vinul după sfinţire se prefac în Trupul şi Sângele Domnului, nu într-un mod simbolic, metaforic (tipikos), nici într-un mod figurat (ikonikos), nici într-un mod spiritual, în înţelesul în care misteriile Vechiului Testament se numesc spirituale, fiind numai figurate (tipika), ci cu adevărat.

O astfel de prezenţă nu este adevărată şi sigură la calvini, ci creaţie şi fantezie a minţii, ca una ce nu este fiinţială şi reală; nici prin impanaţiune, astfel încât Trupul Domnului cel ce există fără mărginire întâmplându-se să se unească cu divinitatea celui Unuia Născut, s-ar fi unit şi cu pâinea cea adusă înainte la Euharistie şi în mod figurat pâinea ar fi trupul şi vinul sângele; nici prin schimbare, cum vrea nebunia lutherană, nici prefăcându-se vreun accident al pâinii şi al vinului în vreun accident al Trupului şi al Sângelui lui Hristos, prin vreo schimbare sau prefacere, ci pâinea devine cu adevărat, real şi fiinţial însuşi Trupul adevărat al Domnului, precum s-a zis mai sus". (*Ibidem*, p. 884).

5. Urmările prezenţei reale sunt următoarele:

a. Domnul este prezent real în Sfânta Euharistie nu numai cu Trupul şi Sângele, ci şi cu sufletul şi dumnezeirea Sa, adică cu întreagă fiinţa Sa. Prezenţa reală implică deplinătatea persoanei, adică a naturii dumnezeieşti şi a celei omeneşti, unite nedespărţit în Persoana Celui întrupat;

b. Domnul este prezent în Sfânta Euharistie nu numai în momentul prefacerii, ci şi după aceea, permanent, cât timp elementele euharistice există. Celelalte Taine există numai în momentul săvârşirii lor, rămânând apoi numai efectele lor, Sfânta Euharistie durează, adică Domnul este real de faţă cât durează pâinea şi vinul nealterate;

c. Domnul este prezent întreg în fiecare părticică a pâinii şi a vinului, căci Hristos este unul în fiinţa Lui şi nu poate fi împărţit. Prin împărţirea de la împărtăşire nu se împarte Persoana Domnului, ci numai înfăţişarea externă a elementelor euharistice;

d. Acelaşi Trup şi Sânge al Domnului, unul, întreg şi nedespărţit, există pretutindeni în Biserică, în pâine şi în vin, oricâte Liturghii s-ar săvârşi şi în oricâte locuri.

e. Mântuitorul fiind, prin prefacere, real prezent în pâinea şi vinul euharistic, Sfintei Euharistii se cuvine aceeaşi închinare ca şi Persoanei Lui.

6. Efectele Sfintei Euharistii sunt: Sfânta Euharistie uneşte pe credincioşi în chip mistic cu Hristos, hrănindu-le întărindu-le şi desăvârşindu-le viaţa spirituală. Ea este pentru suflet ceea ce este hrana materială pentru trup (Ioan 6, 56). Prin Sfânta Euharistie se confirmă cuvintele rostite de Mântuitorul în Ghetsimani: "Precum Tu, Părinte întru Mine, şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una" (*Ioan* 17, 21).

Sfânta Euharistie are unele efecte speciale:

a. Curăţeşte de păcate şi pregăteşte pentru viaţa de veci. Credinciosul se împărtăşeşte „spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci" căci, "Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţă veşnică";

b. Dă nădejde în nemurire şi încredinţează despre învierea trupurilor spre viaţa veşnică. "Cine mănâncă din pâinea aceasta, viu va fi în veci" (*Ioan* 6, 51-54). ,Trupurile noastre, zice Sfântul Irineu, nu mai sunt supuse pieirii, dacă se împărtăşesc cu Sfânta Euharistie, căci au nădejdea învierii" (Ibidem, p. 886).

c. Întăreşte sufletul în ispite şi fereşte de păcate. "Vrăjmaşul sufletelor nu îndrăzneşte să facă vreun rău aceluia în care vede că petrece Hristos" spune Mărturisirea Ortodoxă.

Aceste efecte ale Sfintei Euharistii apar numai în sufletele celor ce o primesc cu vrednicie, adică ale celor ce s-au pregătit după cuviinţă pentru aceasta. Celor nepregătiţi, deci nevrednici, dimpotrivă, le aduce osândă de la Dumnezeu (I *Corinteni* 11, 27-29).

7. Săvârşitorul Sfintei Euharistii este episcopul sau preotul în virtutea puterii date lor de către Mântuitorul, prin Apostoli (*Luca* 22, 19).

8. Primitorii Sfintei Euharistii sunt toți creștinii, inclusiv copiii. Sunt excluși de la împărtășire toți acei care au fost scoși din sânul Bisericii, cei opriți de la primirea Tainei de către duhovnic, ereticii, schismaticii și apostații.

Împărtășirea tuturor creștinilor, inclusiv copiii, se întemeiază pe cuvintele Mântuitorului (*Ioan* 6, 53) și pe practica Bisericii. Constituțiile Apostolice stabilesc: "Episcopul să împărtășească apoi pe preoți, diaconi... după aceea copiii și, în sfârșit, întregul popor, după rânduială" (8, 13). Fericitul Augustin zice: "Va îndrăzni oare cineva să zică, cum că această hotărâre nu privește și pe copii și că ei ar putea avea viață în ei fără să se împărtășească cu trupul și sângele Domnului?" (*Ibidem*, loc. cit.).

Practica împărtășirii copiilor a fost generală până în veacul al XIII-lea, când romano-catolicii s-au abătut de la ea și, după ei și protestanții. Drept justificare a abaterii, teologia romano-catolică susține că împărtășirea cu Sfânta Euharistie nu este indispensabilă pentru mântuire și că primitorul trebuie să-și dea seama de însemnătatea Tainei. Amândouă motivele sunt, însă, neîntemeiate. Dacă Sfânta Euharistie nu este absolut necesară pentru mântuire, ea nu este necesară nici pentru vârstnici; iar dacă este necesară conștiința însemnătății tainei, copiii n-ar trebui să fie nici botezați.

Împărtășirea tuturor creștinilor sub ambele forme, și cu Trupul și cu Sângele Domnului, este o practică de origine apostolică, poruncită de Mântuitorul, generală până la abaterea romano-catolicilor de la ea, prin veacul al XIII-lea. De atunci, numai preoții liturghisitori se împărtășesc cu Trupul și cu Sângele, iar laicii sunt împărtășiți numai cu Trupul. Motivele invocate sunt neîntemeiate, contrare poruncii Mântuitorului și practicii Apostolilor și Bisericii, ceea ce a făcut pe papi ca Leon și Ghelasie I să declare sacrilegiu practica maniheilor de a respinge pe laici de la potir.

Protestanții s-au întors la practica Bisericii vechi, împărtășind pe toți sub ambele forme.

Adevăratele motive pentru interzicerea potirului față de laici nu urmărește în catolicism decât să ridice clerul deasupra mirenilor. În vederea acestui lucru invocă diferite motive teoretice:

a. Cuvintele Domnului "Beți dintru acesta toți..." ar privi numai pe Apostoli și pe urmașii lor, episcopii și preoții, nu și pe mireni. După această socotință ar însemna că Sfânta Euharistie a fost instituită numai pentru clerici, întrucât la Cina cea de Taină au fost numai Apostolii împreună cu Mântuitorul. Ar mai urma că și alte porunci date de Mântuitorul să fie numai pentru clerici: "Poruncă nouă dau vouă ca să vă iubiți unii pe alții...". Ar urma că Apostolii și Biserica nu au înțeles porunca Mântuitorului, trebuind să treacă unsprezece secole ca să vină teologii romano-catolici să corecteze pe Apostoli și să arate și adevăratul sens al cuvintelor Mântuitorului;

b. Cea mai însemnată dintre justificările teoretice este teoria concomitenței, formulată de Toma d'Aquino, după care, unde este Trupul Domnului, acolo este și Sângele Lui, prezența Trupului viu, ca în Euharistie, nu se poate cugeta fără aceea a sângelui. Astfel, laicii, primind pâinea euharistică, primesc deodată cu ea și Sângele Domnului. Noi considerăm că și Mântuitorul cunoștea acest lucru, cel puțin tot atât de bine ca și teologii romano-catolici, și totuși a instituit Taina Euharistiei și a poruncit să se săvârșească cu pâine și vin. Dacă această teorie ar fi valabilă pentru laici, de ce nu s-ar împărtăși și clerul sub aceeași formă?

c. Împărtășirea sub o singură formă ar exista în Biserica Ortodoxă la Liturghia darurilor mai înainte Sfințite și în împărtășania pentru bolnavi și ar fi existat și în Biserica veche, la eremiți în pustie și la creștinii care păstrau în casele lor Sfintele taine saule purtau la ei, împărtășindu-se numai cu Sfântul Trup. De asemenea, copiii s-ar împărtăși la ortodocși numai cu sfântul Sânge.

Aceste susțineri sunt neadevărate, deoarece Sfântul Agneț la Liturghia Darurilor mai înainte sfințite a fost îmbibat cu sângele Domnului la Liturghia în care s-a sfințit, astfel că și la această Liturghie credincioșii se împărtășesc sub ambele forme. La fel cu împărtășania pentru bolnavi. În Biserica veche eremiții și creștinii păstrau și purtau cu ei Sfânta Euharistie în amândouă formele iar copiii nu se împărtășesc

numai cu Sângele Domnului ci şi cu Trupul Lui, căci în vin sunt şi părticele din pâinea euharistică.

9. Sfânta Euharistie ca jertfă

Biserica Ortodoxă învaţă, diferit de protestanţi, că Sfânta Euharistie nu este numai Taină ci şi jertfă adevărată, Jertfa Trupului lui Hristos şi a Sângelui Său, sub forma pâinii şi a vinului. Jertfa euharistică este Jertfa de pe Golgota actualizată pe altare, având toate elementele constitutive ale jertfei al cărui act constă în nimicirea ofrandei, prin ucidere sau ardere sau prin prefacere: victima care este Hristos, sub forma pâinii şi a vinului, jertfitorul care este tot Hristos, prin preotul slujitor şi Dumnezeu, căruia se aduce jertfă pentru păcatele oamenilor.

Caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii îl dovedesc mai întâi
1) cuvintele de instituire. Instituirea se face sub două forme, a pâinii şi a vinului, despărţite, indicând despărţirea mistică a trupului de sânge, deci arătând caracterul de jertfă al Euharistiei. Expresiile "se frânge" şi "se varsă" din cuvintele de instituire, scot în evidenţă caracterul de jertfă de ispăşire, căci frângerea trupului şi vărsarea sângelui pentru alţii, spre iertarea păcatelor, este jertfă adevărată de ispăşire, vărsarea sângelui constituind fiinţa unei jertfe adevărate.

Obiecţiunea protestantă că aceste expresii se referă doar la jertfa de pe cruce este neîntemeiată, căci cuvintele "se frânge" şi "se varsă", "se dă" arată timpul prezent al jertfei euharistice prin care Hristos săvârşeşte anticipat, nesângeros, sub forma pâinii şi a vinului, jertfa de pe cruce.

Despre fiinţa jertfei euharistice vorbeşte şi Sfântul Pavel când opune paharul şi masa Domnului mesei demonilor (I *Corinteni* 10, 16-21), loc în care nu este vorba despre mâncare obişnuită, ci de masă la care se bea paharul demonilor, adică altarul pe care se aduce jertfa. Acest lucru este explicitat când spune: "Avem altar dintru care nu au dreptul să mănânce cei ce slujesc cortului" (*Evrei* 13, 10), fiind vorba despre o jertfă care se mănâncă, din care nu au dreptul să mănânce iudeii, jertfă care nu poate fi alta decât Hristos euharistic.

Caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii rezultă din demnitatea
2) arhierească a lui Hristos. Mântuitorul, arhiereu veşnic, după rânduiala lui Melchisedec (*Evrei* 7, 17-21-24-25) înlocuieşte preoţia provizorie a Vechiului Testament prin preoţia Sa definitivă. Răscumpărând pe oameni şi împăcându-i cu Dumnezeu prin jertfa de pe cruce, dar suindu-Se la cer, Hristos trebuia să aşeze o nouă jertfă văzută şi o preoţie corespunzătoare, ceea ce şi face la Cina cea de Taină, instituind Sfânta Euharistie prin cuvintele: "Luaţi, mâncaţi, acesta este TRUPUL MEU care SE FRÂNGE…SÂNGELE MEU care SE VARSĂ…" iar preoţia prin cuvintele: "aceasta să faceţi întru pomenirea Mea".

Jertfa euharistică a fost preînchipuită în Vechiul Testament prin pâinea şi vinul aduse de Melchisedec (*Facere* 14, 18), preot al lui Dumnezeu celui Prea Înalt; Mântuitorul, preot după rânduiala lui Melchisedec, se duce pe Sine jertfă reală, sub chipul pâinii şi a vinului, până la sfârşitul veacurilor (I *Corinteni* 11, 26). A fost preînchipuită şi de mielul pascal.

Această jertfă euharistică, curată şi nesângeroasă a fost prezisă apoi de profetul Maleahi: "Nu este dragoste mea în voi, zice Domnul atotţiitorul şi nu voi mai primi jertfe din mâinile voastre, căci de la răsăritul şi până la apusul soarelui numele Meu s-a preamărit între popoare şi în tot locul se va aduce numelui Meu tămâie şi jertfă curată, pentru că mare este numele Meu între popoare" (1, 10-11). Cuvintele se referă la Jertfa euharistică ce va fi universală.

Sfânta Tradiţie mărturiseşte întreagă caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii, ceea ce confirmă Sfinţii Părinţi. Sfânta Euharistie este "Jertfa cea nouă", "Jertfa cea nouă a Noului Testament" în care Iisus se oferă pe Sine ca jertfă Tatălui. El însuşi este jertfit în locul animalelor din Vechiul Testament, căci, "Cel ce jertfeşte, este însuşi jertfă şi a voit ca taina care se săvârşeşte zilnic să fie jertfa Bisericii". (*Ibidem*, p. 890).

Sfintele Sinoade declară: "Pe Sfânta Masă este aşezat Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatele lumii şi este jertfit de slujitorii Domnului ca jertfă nesângeroasă, sfântă şi de viaţă dătătoare şi credem că trupul şi preţiosul sânge sunt însuşi Trupul şi Sângele Cuvântului,

care dă viață tuturor" (Sinodul III ecumenic, *Scrisoarea sinodală către Nestorie*).

Între jertfa euharistică și cea de pe cruce există totuși anumite deosebiri:

a. Pe cruce Mântuitorul S-a adus pe Sine jertfă în chip sângeros și murind; în Sfânta Euharistie se jertfește El prin preot, în chip nesângeros, sub forma pâinii și a vinului, fără să moară;

b. Prin jertfa pe cruce Mântuitorul a adus lumii mântuirea obiectivă, împăcând-o cu Dumnezeu; în jertfa euharistică se aduce cu scopul însușirii personale a roadelor crucii, adică pentru mântuirea subiectivă;

c. Jertfa de pe cruce s-a adus o singură dată, iar cea euharistică, fără să fie altă jertfă, se aduce mereu până la sfârșitul timpului;

d. Jertfa de pe cruce a adus-o singur Mântuitorul iar cea euharistică este adusă împreună cu întreaga Biserică.

În ființa ei, Jertfa euharistică este identică cu Jertfa de la Cina cea de Taină.

Dar Sfânta Euharistie este și jertfă de laudă, de mulțumire și de cerere, atât pentru cei vii, cât și pentru cei morți. De laudă și de mulțumire pentru că se aduce și cu scopul de a vesti perfecțiunile dumnezeiești, cu deosebire bunătatea și puterea și de a mulțumi lui Dumnezeu pentru binefacerile Sale. Liturghiile cuprind, imediat înainte de rugăciunea de sfințire a darurilor, lauda lucrării creatoare, proniatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu, mulțumindu-I-se pentru binefacerile dumnezeiești; în timpul prefacerii se cântă "Pre Tine Te lăudăm, pe Tine Te binecuvântăm, Ție îți mulțumim, Doamne".

Sfânta Euharistie este și jertfă de cerere pentru că, împăcându-se cu Dumnezeu omul face ca prin ea să se aplece mila Lui spre noi, mijlocindu-ne bunul sufletesc și trupesc. Sfânta Euharistie fiind jertfa cea bineplăcută lui Dumnezeu, Jertfa Trupului și Sângelui propriului Său Fiu, Acesta din urmă spune despre ea: "Toate câte veți cere în numele Meu, voi face, ca să se preamărească Tatăl întru Fiul" (*Ioan* 14, 13).

Sfântul Chiril al Ierusalimului spune: "Apoi după săvârșirea jertfei dumnezeiești, slujba cea fără de sânge, rugăm pe Dumnezeu asupra acelei jertfe de ispășire pentru pacea de obște a Bisericilor, pentru buna rânduială a lumii,pentru împărați, pentru ostași și pentru cei care ne ajută în lupte, pentru cei care sunt în boli, pentru cei care se trudesc și, în general toți ne rugăm și oferim această jertfă pentru toți cei care au nevoie de ajutor. Apoi facem pomeniri și de cei mai înainte adormiți...Credem că vor dobândi cel mai mare folos sufletele pentru care facem rugăciune la jertfa sfântă și prea înfricoșătoare ce este pusă înainte". Toate Liturghiile Bisericii noastre cuprind, la sfârșirea Tainei și Jertfei euharistice, rugăciuni de cerere, pentru câștigarea diferitelor bunuri ale milei dumnezeiești.

Există trei categorii de jertfă:

1. Jertfa euharistică;
2. Jertfa Bisericii;
3. Jertfa lui Hristos.

Jertfa Bisericii reprezintă pâinea și vinul și simbolizează oferirea întregii creații lui Dumnezeu: "Ale Tale dintru ale Tale, ..."

Jertfa euharistică este cea care se preface pe altar în Trupul și Sângele Domnului.

Prin jertfa euharistică, Jertfa Bisericii se preface în Jertfa lui Hristos. Odată împărtășiți cu această jertfă, ne înălțăm către Tatăl, după ce "am văzut lumina cea adevărată...". Prin jertfa lui Hristos intrăm la Tatăl sub formă de jertfă, oferind totul Lui. Prin Rugăciunea amvonului, preotul împărtășește și celorlalți experiența ridicării la „altarul cel mai presus de ceruri". (Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de dogmatică și simbolică*, vol. 2, p. 38).

Bibliografie

1. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, trad. cit;
2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Dumnezeiasca Euharistie în cele trei confesiuni*, în rev. "Ortodoxia", 1953, nr. 1;
3. Idem, *Teologia Euharistiei*, în rev. "Ortodoxia", 1969, nr. 3;
4. Idem, *Taina Euharistiei, izvor de viață spirituală în Ortodoxie*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 3-4;
5. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. cit;
6. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Hristos - Euharistia - Biserica*, în vol. "Ortodoxie și contemporaneitate", București, 1996.
7. Alexandru Schmemann, *Euharistia, taina împărăției*, trad. de pr. Boris Răduleanu, București;
8. Pr. prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, 1987;
9. Idem, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, art. "Taina";

XVIII. TAINA SFINTEI SPOVEDANII SAU A POCĂINȚEI

Taina Spovedaniei sau a Pocăinței este Taina prin care credincioșii care mărturisesc cu credință și căință sinceră păcatele primesc de la Dumnezeu, prin dezlegarea episcopului, sau a preotului, iertarea păcatelor. Această Taină a primit, în Biserică, diferite denumiri, în funcție de aspectele care au fost evidențiate: Pocăință, pentru că cel ce o primește trebuie să regrete în mod sincer păcatele; Mărturisire sau Spovedanie, deoarece credinciosul își mărturisește păcatele în fața duhovnicului (episcop sau preot); iertare sau dezlegare, pentru că prin ea se iartă și se dezleagă credinciosul de legătura păcatelor; împăcare, pentru că ne împacă cu Dumnezeu.

1. Instituirea

Mântuitorul Iisus Hristos, Cel care a iertat păcatele celor care veneau la El cu credință, spre mirarea fariseilor și a cărturarilor, a promis această putere dumnezeiască Sfinților Apostoli prin cuvintele: "Adevărat grăiesc vouă: oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer și oricâte veți dezlega pe pământ vor fi dezlegate și în cer" (*Matei* 18, 18). După înviere, El le-a încredințat efectiv puterea iertării păcatelor, instituind Taina Spovedaniei prin cuvintele: "Luați Duh Sfânt: cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține vor fi ținute" (*Ioan* 20, 22-23).

Sfinții Apostoli au săvârșit Taina Spovedaniei după întemeierea Bisericii. În timp ce Sfântul Pavel se afla în Efes, "mulți din cei ce crezuseră veneau ca să se mărturisească și să spună faptele lor" (*Faptele Apostolilor* 19, 18). Sfântul Ioan Evanghelistul se referă la Taina Pocăinței atunci când afirmă: "Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios și drept ca să ne ierte păcatele și să ne curățească pe noi de toată nedreptatea" (I *Ioan* 1, 9).

Sfânta Tradiție oferă numeroase mărturii despre originea divină a Sfintei Spovedanii și despre necesitatea săvârșirii ei. Astfel, canonul 52

apostolic prevede pedeapsa caterisirii pentru duhovnicul care nu ar dezlega de păcate un păcătos ce se căieşte. În Didahia Apostolilor se precizează necesitatea Pocăinţei, care trebuie să preceadă Sfânta Împărtăşanie: "În Biserică să-ţi mărturiseşti păcatele tale şi să nu te duci la rugăciune cu conştiinţa rea". Tertulian a scris un studiu despre Pocăinţă, iar Sfântul Ciprian al Cartaginei îndeamnă pe credincioşi „să facă mărturisirea păcatului lor la orice preot prezent" (Epistola XVIII).

În tratatul său despre preoţie, Sfântul Ioan Gură de Aur evidenţiază modul în care Dumnezeu însuşi lucrează prin preoţi în Taina Spovedaniei: "Orice împlinesc jos preoţii, confirmă Dumnezeu sus. Şi sentinţa robilor o întăreşte Stăpânul...Aceştia (preoţii) au primit puterea nu asupra leprei trupului, ci asupra necurăţiei sufletului şi nu de a fi martori ai curăţirii, ci a curăţi radical de păcat" (*Despre Preoţie*, III, 5-6, cit. în T.D.S., vol. 2, p. 894).

Taina Spovedaniei a fost contestată total sau parţial în Evul Mediu de ereticii montanişti, novaţieni şi donatişti, care au fost condamnaţi de Biserică.

2. Partea văzută a Tainei Spovedaniei constă din: căinţa sinceră sau regretul pentru păcate, hotărârea de a nu mai păcătui, mărturisirea propriu-zisă în faţa duhovnicului, lângă icoana Mântuitorului sau cel puţin în prezenţa Sfintei Cruci pe care o ţine duhovnicul în mână şi dezlegarea de păcate, pe care o rosteşte duhovnicul, având mâna dreaptă pe capul penitentului. Formula de dezlegare este următoarea: "Domnul şi Dumnezeul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos cu darul şi cu îndurările iubirii Sale de oameni, să te ierte pe tine, fiule duhovnicesc (numele) şi să-ţi lase toate păcatele, iar eu, nevrednicul preot şi duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert şi te dezleg de toate păcatele, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, amin".

Dacă în epoca apostolică Taina Spovedaniei se săvârşea atât în mod particular, cât şi în mod public, din raţiuni disciplinare patriarhul Nectarie al Constantinopolului a interzis la sfârşitul secolului al IV-lea mărturisirea publică, rămânând în practica Bisericii doar cea particulară.

Tot de partea văzută a Tainei ţine şi canonul pe care duhovnicul îl fixează credinciosului, care nu are rol de pedeapsă, căci prin el nu se urmăreşte satisfacerea dreptăţii dumnezeieşti, nu constituie o răzbunare a lui Dumnezeu faţă de om, cum consideră Biserica romano-catolică. El reprezintă un mijloc pedagogic pentru asigurarea sănătăţii morale a celui ce s-a spovedit şi pentru a-l feri pe viitor să repete păcatele săvârşite.

3. Partea nevăzută a Tainei Spovedaniei constă din: iertarea păcatelor, restabilirea comuniunii omului cu Dumnezeu, eliberarea de orice pedeapsă pentru păcat, împăcarea sufletească şi redobândirea stării de nevinovăţie, primită în Sfântul Botez.

Părintele Stăniloae accentuează în Dogmatica sa faptul că prin această Taină, penitentul reintră în comuniune personală directă cu Hristos, Care se coboară la nivelul său, pentru a-l ridica şi întări în comuniunea cu Sine, prin puterea Duhului Sfânt (cf. T.D.O., vol. 3, p. 133).

4. Săvârşitorul Tainei Spovedaniei este episcopul şi preotul. Din cuvintele de instituire rezultă că Mântuitorul a dat numai Sfinţilor Apostoli şi urmaşilor lor puterea de a lega şi dezlega.

Nu orice preot are puterea de a lega şi dezlega, ci numai acela care a primit această putere, adică duhovnicia, de la episcop printr-un act special (hirotesie). Duhovnicul este obligat să păstreze secretul mărturisirii; cel care trădează acest secret este caterisit.

5. Primitorul acestei Sfinte Taine este orice creştin ortodox, care conştientizează păcatele şi doreşte să fie curăţat de ele. Întrucât în Taina Spovedaniei are loc o judecată a celor ce se pocăiesc, care anticipează Judecata particulară şi pe cea universală, se înţelege că nu pot primi această Taină alţii decât membrii Bisericii.

Primitorul trebuie să aibă vârsta la care să poată discerne între bine şi rău, să înţeleagă gravitatea păcatelor şi să-şi asume responsabilitatea îndreptării. Dacă vechile pravile stabileau vârsta de 14 ani la

băieţi şi 12 ani la fete pentru prima spovedanie, astăzi s-a generalizat practica spovedirii copiilor începând cu vârsta de 7 ani.

Spre deosebire de romano-catolici, care accentuează caracterul satisfăcător al epitimiei, Biserica Ortodoxă consideră că epitimiile (canonul) nu sunt nici parte esenţială, nici parte întregitoare a Tainei Pocăinţei; îndreptarea se poate obţine şi fără ele (cf. T.D.S., vol. 2, p. 909). În teologia ortodoxă se consideră că necesitatea împlinirii canonului dat de duhovnic indică "faptul că penitentul nu-şi poate fixa el însuşi mijloacele de tămăduire; ele trebuie să i se dea în numele Domnului, reprezentat de o persoană, care are autoritatea de a fi aleasă de Hristos şi de a indica mijloacele corespunzătoare voii lui Hristos" (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, T.D.O., vol. 3, p. 134-135).

Protestanţii au renunţat la Taina Spovedaniei, chiar dacă ea era menţionată în Confesiunea Augustană (1530) şi chiar dacă unele Biserici lutherane mai acceptă formal pocăinţa ca Taină (Pr. prof. G. Remete, *op.cit.*, p. 318).

Bibliografie

1. Tertulian, *Despre Pocăinţă*, în col. „P.S.B."; nr. 3, trad. de prof. Nicolae Chiţescu, Bucureşti, 1981;
2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Mărturisirea păcatelor şi pocăinţa în trecutul Bisericii*, în rev. "BOR", 1955, nr. 3-4;
3. Idem, *Taina Pocăinţei ca fapt duhovnicesc*, în rev. "Ortodoxia", 1972, nr. 1;
4. Idem, T.D.O., vol. 3, *Taina Mărturisirii*;
5. Pr. prof. Ioan Ică, *Taina Mărturisirii în practica sacramentală*, în rev. "Mitropolia Ardealului", 1983, nr. 7-8.;
6. Pr. prof. Constantin Galeriu, *Taina Mărturisirii*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 3-4;
7. Pr. prof. Ioan Bria, *Credinţa pe care o mărturisim*;
8. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. cit;

XIX. SFÂNTA TAINĂ A PREOŢIEI

Preoţia sau hirotonia este Taina prin care, prin punerea mâinilor arhiereului şi prin rugăciuni, se împărtăşeşte persoanelor anume pregătite harul care dă puterea de a învăţa cuvântul lui Dumnezeu, a săvârşi Sfintele Taine şi a conduce pe credincioşi la mântuire.

Această Sfântă Taină, săvârşindu-se prin punerea mâinilor, a primit şi numele de hirotonie sau hirotesie. Cu timpul a rămas însă numai termenul de hirotonie, iar cel de hirotesie defineşte o ierurgie prin care se instituie gradele inferioare ale ierarhiei bisericeşti şi ranguri sau demnităţi bisericeşti.

Romano-catolicii numesc această Sfântă Taină "ordinatio" sau "presbiterii misterium".

1. Instituirea Tainei Preoţiei a fost făcută după Înviere de Mântuitorul Iisus Hristos: "Şi Iisus le-a zis iarăşi: Pace vouă! Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, aşa vă trimit şi Eu pe voi. Şi zicând acestea, a suflat asupra lor şi le-a zis: Luaţi Duh Sfânt, cărora le veţi ierta păcatele, le vor fi iertate şi cărora le veţi ţine, vor fi ţinute" (*Ioan* 20, 21-23). Puterea deplină pentru slujba în care sunt rânduiţi Apostolii şi urmaşii lor, o primesc în ziua Cincizecimii, prin coborârea Duhului Sfânt asupra lor, când încep să propoveduiască şi să boteze pe cei ce credeau în Evanghelie. Slujba dată lor şi inaugurată la Cincizecime nu se referă numai la ei, ci şi la urmaşii lor, preoţii şi episcopii. Deosebirea este că harul pe care ei l-au primit direct de la Mântuitorul şi de la Duhul Sfânt, în ziua Cincizecimii, nu se mai coboară în mod obişnuit, direct asupra celor ce se hirotonesc, ci se pogoară conform celor rânduite de Mântuitorul, numai prin mijlocirea Apostolilor.

Este foarte probabil că ritualul punerii mâinilor să fie prescris chiar de Mântuitorul. El a fost practicat totdeauna în Biserică. Prin acest ritual li se împărtăşeşte celor şapte diaconi harul de a fi ajutători ai Apostolilor (Fapte 6, 6). Prin punerea mâinilor sunt instituiţi episcopii în

cetăţi de către Sfântul Pavel. Harul slujirii îl primesc prin punerea mâinilor (II *Timotei* 1, 6).

Harul Hirotonirii se transmite prin punerea mâinilor, dar el nu-şi are izvorul în cel ce-şi pune mâinile, ci în Dumnezeu, după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur: "Se pune mâna peste om, dar toate le face Dumnezeu şi mâna Lui se atinge de capul celui ce se hirotoneşte, dacă hirotonia se face cum se cuvine" (cf. T.D.S., vol. 2, p. 911).

Aşadar, treptele ierarhice de drept divin îşi au baza în voinţa Mântuitorului. Celelalte sunt simple funcţiuni bisericeşti, fără caracter haric.

2. Partea văzută a Tainei constă în punerea mâinilor arhiereului pe capul celui ce se hirotoneşte. Fără ea nu este preoţie. Acest ritual a fost practicat de Sfinţii Apostoli, pentru toate cele trei trepte.

În Biserica Romano-Catolică hirotonia se face de asemeni prin punerea mâinilor. Rugăciunea arhiereului are următorul cuprins: "Dumnezeiescul har, care pe cele neputincioase le vindecă şi pe cele ce lipsesc le plineşte, hirotoneşte pe cucernicul ipodiacon...în diacon (preot sau episcop); să ne rugăm dar pentru el, ca să vină asupră-i harul Duhului Sfânt".

3. Partea nevăzută.

Prin hirotonie se împărtăşeşte primitorului harul care-i dă puterea corespunzătoare treptei ierarhice, pentru care se face hirotonia (II *Timotei* 1, 6). Precum hirotonia este una, aşa şi harul este unul, dar el se împarte în mod gradat celor trei trepte ierarhice: diaconul îl primeşte într-o măsură mai mică, preotul într-o măsură mai mare, iar episcopul în plinătatea lui. Caracterul unitar de Taină al Hirotoniei nu este desfiinţat prin existenţa celor trei trepte.

Hirotonia nu se repetă. Canoanele pedepsesc atât pe cei ce primesc hirotonia a doua, cât şi pe cel ce hirotoneşte o persoană ce a fost o-dată hirotonită, în mod valid. De remarcat caracterul indelebil al Tainei.

Harul hirotoniei rămâne pentru totdeauna în cel hirotonit. Unul ca acesta nu poate să revină în starea de mirean. El rămâne în starea de cleric toată viaţa. Pentru unele abateri poate fi oprit de la săvârşirea actelor sfinte, dar harul hirotoniei nu-i poate fi luat.

4. Săvârşitorul hirotoniei este numai episcopul. Hirotonia este singura Taină pe care este îndreptăţit să o săvârşească numai episcopul, după Sfânta Scriptură care ne arată că în Biserica primară hirotoneau numai Sfinţii Apostoli, care au încredinţat această misiune numai episcopilor. Sfântul Apostol Pavel scrie lui Tit ca să instituie preoţi în cetăţi (*Tit* 1, 5) iar lui Timotei să fie cu băgare de seamă pe cine hirotoneşte (I *Timotei* 5, 22). Regula aceasta nu este desfiinţată de cele spuse de Sfântul Pavel, cum că Timotei a fost hirotonit cu punerea mâinilor preoţiei (I Timotei 4, 14). Hirotonia a fost făcută de Sfântul Pavel, iar preoţii care au fost de faţă şi-au dat adeziunea lor la alegerea lui Timotei. Foarte curând după timpul Sfinţilor Apostoli s-a stabilit ca episcopul să fie hirotonit de cel puţin doi episcopi, iar preoţii şi diaconii de un episcop. Săvârşitorul trebuie să aibă **succesiune apostolică** sau să fie în succesiune apostolică (şirul neîntrerupt al episcopilor hirotoniţi şi integritatea credinţei).

5. Primitorul preoţiei este creştinul ortodox liber, major, de sex masculin, sănătos trupeşte şi sufleteşte şi pregătit spre acest scop din punct de vedere moral şi intelectual. Diaconii şi preoţii trebuie să fie căsătoriţi, cununaţi înainte de hirotonie. Episcopii nu au voie să fie căsătoriţi. Această dispoziţie nu este de ordin dogmatic, ci canonic.

Femeile nu pot primi Taina Hirotoniei. Montaniştii hirotoneau şi femei iar sectele neoprotestante şi protestanţii admit femeile în rândul pastorilor. În Biserica Anglicană şi unele Biserici Lutherane au fost numite femei în calitate de episcopi.

Diaconiţele din Biserica veche nu aveau hirotonie de diacon, ci primeau doar o binecuvântare, care era o ierurgie şi prin care li se încredinţa o misiune în cadrul vieţii bisericeşti. Slujba lor era să

instruiască pe catehumene, să ajute la botezul femeilor, să îngrijească pe văduve şi să păzească uşile femeilor în biserică.

Preoţia sacramentală şi preoţia universală

Spre deosebire de Biserica Ortodoxă, de cea Romano-Catolică şi de Bisericile Vechi Orientale şi, în parte, de Biserica Anglicană, protestanţii şi unele denominaţiuni creştine susţin că nu există o Taină a Preoţiei. Ei resping această Taină pe temeiul celor dintâi reformatori cu privire la caracterul nevăzut al adevăratei Biserici care n-ar avea nevoie de existenţa unei preoţii ierarhice bazată pe hirotonie. Ei susţin că nu există o astfel de Taină a Hirotoniei, deoarece toţi creştinii sunt preoţi şi oricăruia dintre ei îi poate fi încredinţată de comunitate îndeplinirea slujbei preoţeşti, această sarcină fiind revocabilă. Ca membri ai Bisericii nevăzute, toţi creştinii sunt de un singur fel, între preoţi şi credincioşi nefiind nici o deosebire. Aceasta este concepţia despre preoţia universală, generală sau obştească.

Acest mod de a concepe preoţia este în contradicţie cu numeroase texte din Noul Testament, din care rezultă că ierarhia este fiinţială Bisericii, ea constituind un sistem de conducere de drept divin. Protestanţii şi denominaţiunile creştine, în deplin acord cu vechiul protestantism care a proclamat deosebirea dintre sacerdoţiu şi ministeriu, afirmă despre cea dintâi că ar fi de drept divin şi ar aparţine tuturor credincioşilor, în timp ce a doua este numai de drept uman. Din acest motiv resping Preoţia ca Taină. Bazându-se pe I *Petru* 2, 5, "Şi voi înşivă, ca pietre vii, zidiţi-vă drept casă duhovnicească, preoţie sfântă, ca să aduceţi jertfe duhovniceşti, bineplăcute lui Dumnezeu prin Iisus Hristos", precum şi pe I *Petru* 2, 9, "Iar voi sunteţi seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiţi în lume bunătăţile celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată", ca şi *Apocalipsa* 1, 6, "Şi ne-a făcut pe noi împărăţie, preoţi ai lui Dumnezeu şi Tatăl Său, Lui fie slava şi puterea în vecii vecilor amin", toţi protestanţii sunt adepţii concepţiei despre preoţia universală, care prin botez aparţine de drept divin tuturor credincioşilor.

Slujirea preoţească, fiind de drept uman, este încredinţată de comunitate anumitor persoane.

În privinţa preoţiei universale, atât Biserica noastră, cât şi cea Romano-Catolică recunosc că toţi creştinii posedă o preoţie universală. Toţi creştinii au chemarea să aducă slujire lui Dumnezeu, între cei ce nu sunt creştini, aşa cum în Vechiul Testament numai poporul evreu forma o preoţie împărătească, având chemarea să slujească împăratului Dumnezeu, între celelalte neamuri (*Ieşire* 19, 6; *Isaia* 61, 6). Dar, precum în Vechiul Testament preoţii, în sens propriu erau numai din seminţia lui Aaron, la fel şi în Noul Testament preoţii care să poată săvârşi Tainele erau cei instituiţi prin Taina Hirotoniei, prin care ei dobândesc un har special pentru această slujire, pe care ceilalţi creştini nu îl au.

Chiar în Epistola I Petru există un alt text care spune: "Pe preoţii cei dintre voi, îi rog ca unul ce sunt împreună preot şi martor al patimilor lui Hristos şi părtaş al slavei celei ce va să se descopere: păstoriţi turma lui Dumnezeu dată în paza voastră, cercetând-o, nu cu silnicie, ci cu voie bună, după Dumnezeu; nu pentru câştig urât, ci din dragoste" (I *Petru* 5, 1-2).

Caracterul de taină al preoţiei sacramentale îl dovedesc numeroasele texte din Noul Testament:

"Nu fi nepăsător faţă de harul care este în tine, care ţi s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor mai marilor preoţilor" (I Timotei 4, 14).

"Din această pricină îţi amintesc să aprinzi şi mai mult harul lui Dumnezeu care este în tine, prin punerea mâinilor mele" (II *Timotei* 1, 6).

"Drept aceea, luaţi aminte de voi înşivă şi de toată turma întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriţi Biserica lui Dumnezeu, pe care a câştigat-o cu însuşi sângele Său" (*Faptele Apostolilor* 20, 28).

Cât priveşte Sfânta Tradiţie, ea se pronunţă cu vigoare în favoarea preoţiei harice: sancţionarea în canoane, tratatele Sfinţilor Părinţi despre preoţie ş.a.

Respingând preoţia sacramentală şi rupându-se de această preoţie, legată de ierarhie prin succesiune apostolică, protestantismul nu mai

posedă capacitatea de a săvârşi Tainele, cu excepţia Botezului. Teologul Sergiu Bulgakov caracterizează astfel situaţia în protestantism: "Suprimarea preoţiei a deposedat lumea de darurile Cincizecimii, comunicate în Tainele şi cultul Bisericii prin puterile ierarhiei care le-a primit de la Sfinţii Apostoli şi de la urmaşii lor. Lumea protestantă, din această cauză, devine asemănătoare creştinilor care, deşi sunt botezaţi în numele Domnului Iisus Hristos, n-au primit Duhul Sfânt pe care mâinile Apostolilor îl transmiteau de sus" (Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 55, cit. T.D.S., vol. 2, p. 825).

Bibliografie

1. *Didahia*, în vol. "Părinţi apostolici", col. "P.S.B.", nr. 1, Bucureşti, 1979;
2. Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni şi Epistola către Magnesieni*, în col. "P.S.B.", nr. 1;
3. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Închinarea şi slujirea în Duh şi în adevăr*, în col. "P.S.B.", nr. 38, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae;
4. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, ed. a II-a, Iaşi, 1993;
5. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. de pr. prof. Dumitru Stăniloae;
6. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Legătura dintre Euharistie şi iubirea creştină. Preoţia slujitoare şi preoţia generală*, în rev. "Studii Teologice", 1965, nr. 1-2;
7. Idem, *Din aspectul sacramental al Bisericii. Raportul Tainei Hirotoniei cu Biserica*, în rev. "Studii Teologice", 1966, nr. 9-10;
8. Idem, *Iisus Hristos, Arhiereu în veac*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 2;
9. Pr. prof. Ioan Ică, *Slujirea preoţească după Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie*, în rev. "Mitropolia Olteniei", 1975, nr. 1-2;
10. Prof. Justin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955;
11. Pr. prof. Dumitru Radu, *Taina Preoţiei*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 3;
12. Revista "Ortodoxia", 1979, nr. 2;

XX. SFÂNTA TAINĂ A CUNUNIEI

Nunta sau cununia este Taina prin care un bărbat şi o femeie, care consimt să trăiască împreună toată viaţa, întemeind o familie, în vederea naşterii şi creşterii de copii şi a ajutorului reciproc, primesc prin rugăciunea preotului, harul dumnezeiesc, care sfinţeşte unirea lor.

Această Sfântă Taină a primit mai multe denumiri: Taina Nunţii, Taina Cununiei, sau Taina Căsătoriei.

1. Instituire.

Căsătoria, ca stare naturală de unire dintre bărbat şi femeie, este voită şi rânduită de Dumnezeu în starea paradisiacă a primilor oameni: "Creşteţi şi vă înmulţiţi, umpleţi pământul şi-l stăpâniţi" (*Facere* 1, 28). Familia, prin caracterul ei personalist-comunitar, revelează în planul creaţiei ceva din Taina supremei iubiri a Prea Sfintei Treimi, ea fiind bazată pe caracterul comunitar al chipului divin din om. În interiorul familiei face omul prima experienţă a unităţii în diversitate, a originii vieţii din iubire şi a slujirii reciproce, toate acestea fiind amplificate în Biserică, prin care familia se desăvârşeşte.

Păcatul originar, slăbind firea omenească, a întunecat şi scopul sacru al căsătoriei, dovadă fiind poligamia şi divorţul.

Prin participarea la nunta din Cana Galileii, unde săvârşeşte, deloc întâmplător, prima minune, manifestându-şi dumnezeirea Sa, Mântuitorul Iisus Hristos a ridicat căsătoria din ordinea naturală în cea harică, făcând din ea o Taină (Ioan 2, 1-11).

Sfântul Chiril al Alexandriei explică rostul participării Domnului Hristos la nunta din Cana: "Hristos...a mers şi El cu învăţăceii Săi (la nuntă) nu ca să petreacă, ci ca să facă minune şi să sfinţească, cauza naşterii omeneşti" (cf. T.D.S., vol. 2, p. 917).

Sfântul Apostol Pavel indică în mod direct caracterul de Taină al Nunţii arătând că unirea dintre soţi este o icoană a legăturii tainice dintre Hristos şi Biserică (*Efeseni* 5, 32). Aceasta înseamnă că şi căsătoria,

pentru a fi un reflex al unirii lui Hristos cu Biserica, trebuie să fie străbătută de harul divin, de iubirea şi de puterea Duhului Sfânt.

Sfinţii Părinţi sunt unanimi în a afirma caracterul de Taină a Nunţii. Astfel, Sfântul Ignatie Teoforul, în "Epistola către Policarp", arată caracterul eclezial al unirii dintre bărbat şi femeie: "Se cuvine mirilor şi mireselor a se uni cu aprobarea episcopului, pentru ca să fie căsătoria după Domnul şi nu după poftă". Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă pe tinerii care vor să se căsătorească „să cheme pe preoţi şi să încheie legătura conjugală prin rugăciuni şi binecuvântări, pentru ca dragostea mirelui să meargă crescând şi mireasa să rămână curată" (cf. T.D.S., vol. 2, p. 918).

2. Partea văzută a Tainei constă în formula pe care o rosteşte săvârşitorul, care se află în centrul slujbei de cununie: "Se cunună robul lui Dumnezeu (numele) cu roaba lui Dumnezeu (numele), în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, amin", precum şi în aşezarea pe capetele mirilor a celor două cununi.

3. Partea nevăzută a Tainei Cununiei este constituită din împărtăşirea harului Duhului Sfânt, Duhul comuniunii, care sfinţeşte şi întăreşte unirea celor doi, dându-le puterea de a se jertfi reciproc, depăşindu-şi pornirile egoiste, precum şi de a fi învredniciţi să aibă copii, prin care se împlineşte căsătoria. Mântuitorul Hristos, săvârşitorul nevăzut al Tainei, îi uneşte cu "sfânta unire cea de la El", după modelul prin care Şi-a unit Biserica, Mireasa Sa.

4. Săvârşitorul este episcopul sau preotul.

În mod eronat romano-catolicii consideră că săvârşitorii Cununiei sunt înşişi mirii, preotul fiind doar un martor. Se arată şi prin aceasta că teologia scolastică a mutat centrul de gravitaţie al Tainelor, ca şi al Bisericii, de altfel, de la Dumnezeu la om. Se uită complet de prezenţa tainică dar reală a lui Hristos, care revarsă peste cei doi miri puterea sfinţitoare a Duhului Său.

Tocmai de aceea au şi renunţat protestanţii la caracterul de Taină al Cununiei, fiindcă mai întâi a fost diminuat de romano-catolici.

5. Primitorii Tainei sunt credincioşi de ambele sexe, de vârstă adultă. Mirii trebuie să fie însoţiţi de naşi, care, ca şi la Botez sunt o garanţie a consimţământului lor, dar şi un model de vieţuire creştină.

Astăzi, Biserica Ortodoxă acceptă şi căsătoriile mixte, adică între un ortodox şi o creştină de altă confesiune, cu condiţia ca pruncii să fie botezaţi şi crescuţi în credinţa ortodoxă (cf. T.D.S., vol. 2, p. 920).

Biserica Ortodoxă permite divorţul şi recăsătorirea pe temeiul textului de la *Matei* 5, 32. (Se admit doar a doua şi a treia căsătorie.)

6. Calităţile căsătoriei creştine sunt unitatea şi indisolubilitatea ei. "Ceea ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă" (*Matei* 19, 6; I *Corinteni* 7, 10). Singurul motiv, afară de deces, pentru care Biserica Ortodoxă admite divorţul este adulterul, care atentează la unitatea spirituală dintre soţi, negând temeiul ei care constă în iubire (Matei 19, 9).

Practica imorală a căsătoriei între persoane de acelaşi sex, pe care unele culte protestante o admit, chiar şi pentru pastorii lor, contravine total Sfintei Scripturi şi Sfintei Tradiţii, reprezentând o sfidare la adresa moralităţii şi spiritualităţii ortodoxe şi un atentat la viaţa de familie autentică.

Bibliografie

1. Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, Ed. Christiana, trad. de Gabriela Moldoveanu, Bucureşti, 1994;
2. Idem, *Femeia şi mântuirea lumii*, ed. şi trad. cit., 1995;
3. Pr. prof. Ilie Moldovan, *În Hristos şi în Biserică*, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1996;
4. Idem, *Taina Nunţii*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 3-4;
5. Pr. prof. George Remete, *Familia în concepţia creştină*, în "Credinţa ortodoxă", Alba Iulia, 1996, nr. 1;

XXI. TAINA SFÂNTULUI MASLU

Maslul este Taina în care credinciosul bolnav, care este uns cu untdelemn sfinţit, primeşte prin rugăciunile preoţilor harul vindecării de bolile trupeşti şi sufleteşti şi al iertării de păcate.

1. Instituirea.

În parabola Samariteanului milostiv, cel rănit între tâlhari este uns cu untdelemn (*Luca* 10, 34) iar Sfinţii Apostoli, atunci când au fost trimişi să propovăduiască pocăinţa, "ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi îi făceau sănătoşi" (*Marcu* 6, 13).

Mântuitorul Iisus Hristos consfinţeşte această practică şi o ridică la rang de Taină. O mărturie indirectă a instituirii ei de către Mântuitorul o aflăm la Sfântul Apostol Iacob: „Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, întru numele Domnului. Şi rugăciunea credinţei va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica şi de va fi făcut păcate, se vor ierta lui" (Iacob 5, 14-15). Prin aceasta înţelegem că Taina era deja în practica Bisericii, ea fiind instituită de Mântuitorul după Înviere, ca şi celelalte Taine.

Sfânta Tradiţie atestă caracterul de Taină al Sfântului Maslu prin vocea unor Sfinţi Părinţi precum Sfântul Irineu, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, papa Inocenţiu I (cf. T.D.S., vol. 2, p. 923).

2. Partea văzută a Tainei constă în ungerea cu undelemnul sfinţit, de preoţi, a credinciosului bolnav, în chipul sfintei cruci, de şapte ori, la frunte, nări, faţă, buze, piept, mâini şi picioare.

Formula ce însoţeşte ungerea, prin care se împărtăşeşte harul dumnezeiesc al tămăduirii şi iertării, este următoarea: "Părinte Sfinte, doctorul sufletelor şi al trupurilor, Cel ce ai trimis pe Unul Născut Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, să vindece toată boala şi să răscumpere din moarte, tămăduieşte pe robul Tău (numele) de neputinţa trupească şi sufletească ce l-a cuprins şi fă-l să vieze prin harul

Hristosului Tău; pentru rugăciunile Preacuratei stăpânei noastre, Născătoarei de Dumnezeu şi pururea Fecioarei Maria..."

3. Partea nevăzută a Tainei Sfântului Maslu reprezintă împărtăşirea harului dumnezeiesc de însuşi Mântuitorul Hristos, săvârşitorul nevăzut al Tainei. Ungerea de şapte ori, după numărul darurilor Duhului Sfânt, indică prezenţa Acestuia, El fiind Cel ce restabileşte, ca şi în cazul Tainei Spovedaniei, comuniunea bolnavului cu Hristos şi cu Biserica, prin iertarea păcatelor, care l-au separat de Dumnezeu şi de semeni. Părintele Stăniloae evidenţiază astfel acest fapt: "Sălăşluirea Duhului are mai ales scopul curăţirii de păcate şi al tămăduirii de patimi şi al ridicării omului la o viaţă de sfinţenie, de slujire curată a lui Dumnezeu" (T.D.O., vol. 3, p. 204).

4. Efectele Tainei Sfântului Maslu sunt: tămăduirea bolilor trupeşti şi sufleteşti, iertarea păcatelor, restaurarea comuniunii cu Dumnezeu şi cu ceilalţi membri ai Bisericii.

5. Săvârşitorii Maslului sunt preoţii sau episcopul înconjurat de preoţi. Biserica a fixat numărul de şapte pentru preoţii care trebuie să săvârşească împreună Taina Sfântului Maslu. În caz de necesitate pot fi doar trei sau chiar doi. Teologii dogmatişti consideră că este valid Sfântul Maslu şi în cazul excepţional al săvârşirii de către un singur preot (cf. T.D.S., vol. 2, p. 927). Nu trebuie însă renunţat la practica Bisericii, deoarece prezenţa şi rugăciunea comună a mai multor preoţi indică tocmai faptul că atunci când un mădular al Bisericii este în suferinţă, toate celelalte îi vin în ajutor. De aici şi practica de a participa şi mai mulţi credincioşi la oficierea Sfântului Maslu.

De reţinut, în context, dimensiunea comunitară evidentă a acestei Sfinte Taine, comparabilă cu cea a Sfintei Euharistii.

6. Primitorii sunt credincioşii ortodocşi bolnavi, sufleteşte sau trupeşte, care solicită rugăciunile Bisericii. Este în tradiţia Bisericii ca

bolnavul, cu această ocazie, să se spovedească şi să se împărtăşească, pentru un ajutor sporit din partea lui Dumnezeu, în vederea depăşirii stării de boală şi de suferinţă.

În timp ce romano-catolicii administrează această Sfântă Taină doar pe patul de moarte, protestanţii nu o acceptă ca Taină.

Bibliografie

1. Prof. Nicolae Grosu, *Taina Sfântului Maslu*, în rev. "Ortodoxia", 1979, nr. 3-4;
2. Arhim. Ilie Cleopa, *Despre credinţa ortodoxă*, Bucureşti, 1981;
3. "Îndrumări misionare" Bucureşti, 1986, *Taina Sfântului Maslu;*
4. Pr. Vasile Răducă, *Taina Sfântului Maslu*, în rev. "B.O.R.", 1989, nr. 7-10;
5. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. cit;
6. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Bucureşti, 1978;

DUMNEZEU JUDECĂTORUL
I. Eshatologia particulară

XXII. ÎNVĂŢĂTURA CREŞTINĂ DESPRE MOARTE

Prin moarte înţelegem sfârşitul vieţii pământeşti, ea constând în despărţirea sufletului de trup. Sufletul se întoarce la Dumnezeu, iar trupul în pământ, din care a fost luat. Moartea este uşa prin care sufletul intră în veşnicie iar trupul se nimiceşte. Numai omul ştie că va muri, dintre toate vieţuitoarele, numai el este îngrijorat de moarte. Pentru cei ataşaţi de lume, moartea este înspăimântătoare fiindcă le tulbură plăcerile vieţii. Cei ce privesc lumea de aici cu un scop natural, primesc moartea cu resemnare, iar cei ce privesc spre viaţa de dincolo, o primesc cu seninătate, pentru fericirea de a fi cu Dumnezeu în comuniune. Omul cunoaşte moartea din experienţa altora, deci din afară, nu dinăuntru. Singurul sentiment în faţa morţii este spaima. Problema morţii nu poate fi dezlegată pe cale ştiinţifică.

Ştiinţa cunoaşte fenomenele fizice şi chimice care se întâmplă cu cel mort, dar nu cunoaşte cauzele morţii. Moartea fizică este un bine pentru om, căci ea pune limite păcatului şi stricăciunii şi răul nu devine nemuritor. Dumnezeu a rânduit moartea ca să pună capăt răului, iar prin destrămare, trupul omului să fie străin de amestecarea cu răul. Mulţi oameni doresc moartea pentru a sfârşi cu suferinţa, dar nimeni nu este îndreptăţit să-şi ia singur viaţa care este un dar de la Dumnezeu.

Moartea fizică se numeşte în Sfânta Scriptură despărţire de trup (*Filipeni* 1, 23), despărţire (II *Timotei* 4, 6), desfacerea locuinţei pământeşti (II *Corinteni* 5, 1), lepădarea cortului (II *Petru* 1, 14), somn şi adormire (*Matei* 27, 50) etc.

Moartea mai are şi înţeles de moarte spirituală sau moartea sufletului, adică încetarea vieţii sufleteşti superioare din om. Ea constă în despărţirea omului de Dumnezeu, în ruperea legăturii dintre om şi Dumnezeu, rupere cauzată de păcatele grele care, odată săvârşite, apasă atât de greu asupra omului, încât desfiinţează în el viaţa supranaturală ce

a primit-o prin har. Se mai numeşte şi moarte veşnică deoarece atrage după sine condamnarea eternă (*T.D.S.*, vol. 2, p. 933).

Cauza morţii este păcatul. Prin păcat omul se îndepărtează de Dumnezeu, izvorul vieţii, şi se îndreaptă spre nefiinţă. Înainte de păcat nu a existat moarte. Ea a intrat în lume odată cu păcatul protopărinţilor şi este pedeapsa sau plata pentru păcat (*Facere* 2, 7). Înainte de a păcătui, omul putea să nu moară, atât după trup cât şi după suflet. Odată cu păcatul el a devenit muritor. Moartea nu este ceva firesc omului şi aceasta se vede din faptul că încearcă să scape de ea. "Cauza morţii – spune Sfântul Ambrozie – a fost neascultarea. Deci omul însuşi este vina morţii sale şi nu trebuie să o impute lui Dumnezeu" (*Ibidem*, loc. cit.).

Moartea nu are o realitate ontologică. Ea nu are fiinţă, ci este neantul ce se întinde acolo unde nu întâmpină rezistenţă. Prin această întindere ea desfiinţează fiinţele. La om desfiinţează trupul, numai una dintre condiţiile vieţii umane, nu şi sufletul.

Hristos a desfiinţat moartea fiindcă a înviat şi S-a înălţat cu trup, scoţând materia de sub legea descompunerii şi făcând ca aceasta să poată fi transfigurată şi iluminată.

1. Universalitatea morţii.

Moartea, fiind consecinţa păcatului, se întinde până unde este păcat. Cum păcatul există în toţi oamenii, moartea are putere asupra tuturor. Ea este universală. Acest lucru îl mărturiseşte şi Sfânta Scriptură: "Este oare vreun om care să trăiască şi să nu vadă moartea?" (*Psalm* 88, 89). "Precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, astfel moartea a trecut la toţi oamenii, prin aceea că toţi au păcătuit." (*Romani* 5, 12).

Sfânta Scriptură ne spune totuşi că există şi nişte excepţii de la legea morţii: Enoh (*Evrei* 11, 5) şi Ilie (II *Samuel* 2, 11) şi cei ce vor fi în viaţă la parusie. Enoh şi Ilie aleşi pentru viaţa lor curată, vor veni din nou în lume, vor întâmpina rezistenţă din partea lui Antihrist şi vor fi ucişi în lupta cu el, urmând să învie împreună cu toţi oamenii la a doua venire a Domnului. După Tertulian, moartea lui Enoh şi Ilie este doar

amânată, ei se păstrează pentru moarte ca, prin sângele lor, să înece pe Antihrist. Despre cei ce vor trăi în timpul parusiei Domnului, Sfântul Apostol Pavel spune: "Iată, taină vă spun vouă: Nu toţi vom adormi dar toţi vom fi schimbaţi într-o clipită, la trâmbiţa cea de apoi. Căci trâmbiţa va suna şi morţii se vor ridica fără stricăciune, iar noi vom fi schimbaţi" (I *Corinteni* 15, 51-52). Din starea muritoare, aceste trupuri vii vor trece în cea nemuritoare, devenind asemănătoare trupurilor celor înviaţi. Această schimbare se va face prin atotputernicia lui Dumnezeu, într-o clipă. Generaţia ultimă va muri şi ea, dar nu ca înaintaşii, ci moartea lor constă în schimbarea trupului din stricăcios în nestricăcios, fapt pentru care a fost numită şi schimbare sau moarte-schimbare (*Ibidem*, 935-936).

Puterea morţii care se manifestă în veacul de acum cu atâta tărie, va fi înfrântă la sfârşitul veacurilor. Odată cu revenirea Domnului pe pământ şi cu învierea morţilor, moartea, care este ultimul duşman al omenirii, va fi nimicită pentru totdeauna de Domnul: "Vrăjmaşul cel din urmă care va fi nimicit este moartea" (I *Corinteni* 15, 26).

2. Însemnătatea morţii.

Prin moarte încetează orice activitate a omului de a spori în virtute sau de a cădea în păcate. Până în momentul morţii, omul vicios poate deveni virtuos şi invers. După moarte nu mai este posibilă nici o revenire, nici o schimbare în bine sau în rău. De aceea, fiecare om trebuie să lucreze pentru mântuirea sa până este ziuă, "căci vine noaptea, când nimeni nu poate să lucreze" (*Ioan* 9, 4).

Dincolo nimeni nu mai poate spori în virtute, nu mai este posibilă îndreptarea. Unii dintre cei vechi, între care Origen, Grigorie de Nyssa şi Didim cel Orb, credeau că şi după moarte este posibilă o purificare a tuturor păcătoşilor (apocatastaza). Această învăţătură a fost condamnată de Biserică. Sfântul Ioan Hrisostom scrie: "Aici (pe pământ) e timpul pocăinţei, dincolo al judecăţii". Sfântul Ioan Damaschin, asemănând moartea oamenilor cu căderea îngerilor, învaţă că precum îngerii după cădere nu mai au posibilitatea de a se pocăi şi de a reveni la starea de sfinţenie originară, tot aşa nici oamenii nu se mai pot pocăi după moarte

şi ei înşişi nu-şi mai pot ajuta cu nimic pentru îmbunătăţirea soartei lor. Moartea ne aduce aminte că cele pământeşti sunt trecătoare şi ne îndeamnă la seriozitate, la un trai chibzuit, ne face să apreciem la justa lor valoare bunurile pământeşti, să nu le fixăm pe acestea ca ultim scop al vieţii, ci prin ele să ţintim numai asupra vieţii spirituale.

Momentul morţii nu este sigur pentru nimeni şi acesta trebuie să fie un imbold pentru a ne conforma viaţa cu voinţa lui Dumnezeu, pentru a fi pregătiţi în orice vreme pentru viaţa de dincolo. Să ne conducem după principiul care ne spune să lucrăm cu toată râvna, ca şi cum am trăi o veşnicie şi să ne rugăm ca şi cum mâine ne-ar veni ceasul morţii, sau după sfatul lui Isus Sirah: "În toate faptele tale adu-ţi aminte de sfârşitul tău şi în veac nu vei păcătui" (7, 36). (*Ibidem*, p. 937-938).

XXIII. JUDECATA PARTICULARĂ

După cum am arătat, moartea dizolvă forma fiinţei umane. Ea distruge trupul omenesc, nimiceşte partea materială din om, dar nu are nici o putere asupra sufletului. Sufletul după despărţirea de trup, îşi continuă viaţa într-o altă lume, pe un alt plan de existenţă. Această existenţă este precedată de o judecată.

Toate popoarele vechi credeau că sufletul, după despărţirea de trup, este examinat şi judecat de către zei care, dacă îl află bun, îl fac părtaş al fericirii de dincolo de mormânt, iar dacă îl află rău, îl pedepsesc.

Biserica învaţă că sufletul omenesc, după despărţirea de trup, este supus dreptei judecăţi a lui Dumnezeu, în faţa căruia trebuie să dea socoteală de viaţa de pe pământ. Dacă această viaţă a fost în conformitate cu legile morale şi dacă omul a fost în comuniune cu Dumnezeu, sufletul este răsplătit cu bunuri duhovniceşti, bucurându-se de fericirea raiului, iar dacă a dus o viaţă imorală, el este condamnat la chinurile iadului. Întrucât judecata aceasta se face asupra fiecărui suflet în particular, ea se numeşte judecată particulară.

La judecată se au în vedere faptele, vorbele şi gândurile omului scrise în cartea veşniciei şi nu se iau în considerare faptele care au fost şterse prin harul Pocăinţei şi cele bune care au fost şterse prin păcate grele. La judecată se are în vedere starea generală din momentul morţii. Fiecare om merge la judecată în haina virtuţii sau a păcatului, pe care o îmbracă înainte de moarte.

Întrucât omul nu ştie când moare, nu este bine să amâne căinţa până în pragul morţii, ci să caute să fie pregătit în orice moment pentru viaţa de dincolo.

Răsplata, respectiv pedeapsa, adică soarta pe care o primeşte sufletul prin sentinţa judecăţii particulare nu este completă şi nici definitivă.

Nu este completă întrucât nu se dă întregii naturi umane. Ea se dă numai sufletului, nu şi trupului. Cum sufletul se va uni cu trupul la a doua venire a Domnului, abia atunci va primi omul răsplata sau pedeapsa în întreagă natura sa, o va primi în mod complet.

Răsplata nu este nici definitivă, deoarece, în ce privește starea celor mai puțin păcătoși, aceasta poate fi modificată înspre bine. Numai după judecata din urmă vor merge păcătoșii la "pedeapsa veșnică, iar drepții la viața veșnică" (*Matei* 24, 46). Ca să judeci omul în mod definitiv, trebuie avute în vedere și efectele faptelor sale în contemporani și în urmași. Întrucât aceste efecte, îndeosebi în urmași, se pot vedea abia la sfârșitul lumii, înseamnă că abia atunci poate fi omul judecat definitiv.

Învățătura despre judecata particulară este dogmă în Biserica noastră. Ea se întemeiază pe revelația divină. În parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (*Luca* 16, 19-31) vedem că fiecare dintre cei doi își primește, după moarte, răsplata vieții pământești.

Realitatea acestei judecăți o mărturisește Sfântul Apostol Pavel când scrie: "Este rânduit oamenilor odată să moară, iar după aceea să fie judecați" (Evrei 9, 27). Întrucât în cuvintele acestea Sfântul Pavel nu pune nici un interval de timp între moarte și judecată, urmează că el exprimă prin ele ideea că sufletul, îndată după despărțirea lui de trup, este supus judecății particulare.

Sfântul Ioan Hrisostom mărturisește: "Nici unul dintre cei ce nu s-au scăpat aici de păcate nu va putea să evite, plecând de aici, răspunderile pentru ele. Și precum sunt duși cei din închisori, legați cu lanțuri, în fața tribunalului, tot astfel vor fi duse înaintea scaunului înfricoșat și sufletele acestea când vor pleca de aici, încinse cu multiple legături ale păcatelor" (*Omilia 14 la Matei*, cit. supra , p. 941).

Existența judecății particulare este justificată și de logică. Dacă nu există această judecată, există două alternative:

a. Sufletele fie că așteaptă judecata universală, fiind până atunci într-o stare de somn sau într-o așteptare chinuitoare atât pentru drepți, cât și pentru păcătoși;

b. Fie că așteaptă sau continuă și dincolo de mormânt să dezvolte o activitate morală.

Prima alternativă convine celor răi și ar fi o binefacere pentru ei, dar ea nu ar fi deloc în conformitate cu idealul celor buni. Ea este o

mângâiere pentru cei nelegiuiți pentru că li se amână pedeapsa dar și pentru că pot considera moartea ca pe o binefacere, deoarece îi împiedică de a mai săvârși răul și păcatele care le-ar agrava situația la judecata din urmă. Idealul celor buni este comuniunea cu Dumnezeu. Această stare le-ar zădărnici idealul și ar constitui un motiv de depri-mare care i-ar face să se îngrozească de moarte ca de un dușman ce îi desparte de Dumnezeu. Dacă nu ar fi răsplată în viața viitoare, omul nu s-ar deosebi de animale, care ar fi mai fericite pentru că ele nu așteaptă răsplata.

A doua ipoteză nu poate fi admisă pentru că este vecină cu metempsihoza păgână și este de esență origenistă. De aceea, Biserica a condamnat-o deodată cu învățătura despre apocatastază. Dacă ar exista posibilitatea unei dezvoltări morale și în viața de dincolo, atunci moralitatea din viața pământească nu ar mai avea nici un rost.

Biserica, propovăduind învățătura despre judecata particulară, se mărginește la generalități și nu intră în amănunte, deoarece nici revelația nu ne dă amănunte în această privință. Sfânta Scriptură ne spune numai că judecata este făcută de Domnul Iisus Hristos, întrucât "Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului" (*Ioan* 5, 22). Cum este făcută această judecată nu ni se spune. Sfântul Efrem Sirul și Sfântul Chiril al Alexandriei au exprimat anumite păreri cu privire la judecata particulară care, deși nu sunt dogme au o circulație foarte mare în lumea creștină. (cf. *ibidem*, p. 943).

După ei, judecata particulară se face astfel: sufletul, după despărțirea de trup, merge la judecată însoțit de îngeri și demoni. El trece prin anumite vămi, în prezența demonilor și a îngerilor, unde i se cercetează trecutul. La fiecare vamă i se cere socoteală pentru anumite păcate. Dacă nu este găsit cu păcate covârșitoare, el este luat de îngeri și dus în rai; dacă însă la vreo vamă este reținut de mulțimea păcatelor, atunci este luat de duhurile rele și dus în iad. Demonii amintesc sufletului toate păcatele săvârșite de el în viață, fără a ține seama dacă ele au fost sau nu șterse prin Taina Pocăinței. Îngerii buni caută să apere și să ajute sufletul.

Autorul acestei judecăţi este Domnul Iisus Hristos, dar după părerea Sfinţilor Părinţi amintiţi, îngerii buni şi îngerii răi au şi ei un rol în această judecată.

Despre această procedură a judecăţii particulare, unii dogmatişti ortodocşi nu fac nici o referire în operele lor, alţii însă o tratează destul de larg. Aceştia din urmă caută să o justifice prin texte scripturistice. Temeiul despre învăţătura vămilor îl văd justificat prin cuvintele din parabola bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr unde se spune: "Şi a murit săracul şi a fost dus de către îngeri în sânul lui Avraam" (*Luca* 16, 22). Ideea că îngerii răi iau sufletul este indicată prin cuvintele: "Nebune! Întru această noapte vor cere de la tine sufletul tău" (*Luca* 12, 20). Rolul îngerilor este cu atât mai clar cu cât ei vor aduna în faţa judecăţii pe toţi oamenii care au trăit pe pământ (*Matei* 24, 31) şi îi vor despărţi pe cei drepţi de cei păcătoşi (*Matei* 13, 49).

Despre duhurile rele, Sfânta Scriptură afirmă că îşi vor primi pedeapsa la judecata din urmă. Până atunci ele pot face diferite fapte rele (*Iov* 1, 12) şi pot fi întrebuinţate ca instrumente ale mâniei divine împotriva celor păcătoşi (*Psalm* 77, 54).

Spre deosebire de noi, romano-catolicii accentuează aşa de mult judecata particulară, încât cea universală este aproape de prisos. După ei, sufletele sfinţilor se bucură de fericirea completă şi definitivă, îndată după judecata particulară.

Unii protestanţi au căzut în cealaltă extremă, admiţând numai judecata universală şi nerecunoscând vreo judecată particulară. Ei susţin că sufletele dorm până la judecata din urmă. Alţi protestanţi susţin că ele continuă să se dezvolte în viaţa viitoare (*T.D.S.*, vol. 2, p. 945).

Aceste învăţături extreme sunt dezvoltări care reprezintă rezultatul controverselor care nu au prea multe puncte comune cu învăţătura Bisericii vechi despre judecată.

XXIV. ÎNVĂŢĂTURA DESPRE RAI ŞI IAD

Omenirea are conştiinţa că omul nu dispare odată cu moartea. El continuă să trăiască şi după dispariţia trupului. Despre existenţa vieţii de dincolo, Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie ne dau nenumărate mărturii. Astfel, Moise scrie: "Şi a murit Avraam...şi a fost adăugat la poporul său" (*Facere* 25, 8). Patriarhul Iacob adaugă: "În curând şi eu voi fi adăugat la poporul meu" (*Facere* 49, 29). În Noul Testament Mântuitorul spune: "Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă" (*Matei* 10, 28), iar Sfântul Apostol Pavel spune: „Fie că trăim, fie că murim, ai Domnului suntem" (*Romani* 14, 8). Aşadar, sufletul este nemuritor şi este al Domnului, fie că trăim aici, fie dincolo.

Viaţa de dincolo presupune însă activitate. Drept aceea, dacă se vorbeşte de "odihnă", nu trebuie să înţelegem că sufletele sunt inactive, deoarece inactivitatea este incompatibilă cu natura sufletului. Sufletul celui răposat este activ cu toate funcţiunile sale. El cugetă, doreşte şi simte. Dovada ne-o dă Domnul prin parabola bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr (*Luca* 16, 19-31). Bogatul cunoaşte cauzele nenorocirii sale, deci judecă, are raţiune, simte dureri şi aspiră la alinarea suferinţei sale. El îşi aduce aminte de fraţii de pe pământ, ceea ce înseamnă că are memorie. Cu toate acestea, el nu-şi poate traduce în faptă dorinţele sale, întrucât după moarte nimeni nu mai poate lucra pentru mântuirea sa (*Ioan* 9, 4).

Viaţa de dincolo este o continuare a vieţii pământeşti. Aceasta înseamnă că fiecare duce cu sine dispoziţiile sufleteşti pe care le-a avut în ultimele clipe ale vieţii. Dincolo nimeni nu-şi mai poate schimba aceste dispoziţii. Cei buni, care au trăit în comuniune cu Dumnezeu pe pământ, în comuniune şi în fericire vor trăi şi dincolo, pe când cei ce urăsc pe Dumnezeu şi trăiesc departe de El sunt în aceeaşi situaţie şi dincolo de mormânt. Cei ce pleacă de aici împovăraţi de păcate, sunt traşi în jos de acea povară şi nu se pot înălţa spre Dumnezeu.

Dacă între virtuoşi şi păcătoşi nu există comuniune aici pe pământ, înseamnă că ea nu va exista nici în viaţa viitoare. Singurele

legături în lumea de dincolo, între unii şi alţii, se reduc doar la aceea că se văd unii pe alţii, iar cei buni îi compătimesc pe cei răi.

Răsplata sau pedeapsa pe care o primesc cei adormiţi îndată după judecata particulară nu este aceeaşi, ci variază de la suflet la suflet, potrivit cu starea cu care pleacă fiecare de pe pământ. Starea în care se află drepţii se numeşte rai, iar aceea a păcătoşilor iad. (*Ibidem*, p. 948-949).

a. Cuvântul rai înseamnă, în primele capitole ale Facerii, o grădină frumoasă cu flori şi plină cu tot felul de pomi şi arbori şi care oferea omului o stare de fericire. Mai apoi, el a trecut în limbajul curent cu sensul de stare de fericire în care se vor afla drepţii, după judecata universală. Deci am putea spune că raiul este şi loc şi stare în care se aflau primii oameni până la căderea în păcat în care se află sufletele drepţilor de la judecata particulară, până la judecata universală. (*Luca* 23, 43) şi în care se vor afla drepţii inviaţi (cu trup şi suflet), de la judecata universală în veşnicie. Totuşi, această stare din urmă se obişnuieşte a fi numită în dogmatică viaţa sau fericirea veşnică.

Sfânta Scriptură vorbeşte despre rai ca loc şi stare atunci când îl numeşte împărăţia cerurilor (*Matei* 5, 3-10), împărăţia lui Dumnezeu (*Luca* 13, 29), casa Tatălui ceresc (*Ioan* 14, 2), viaţa cu Iisus Hristos (*Ioan* 14, 4), cer (II *Corinteni* 5, 1), bucuria Domnului (*Matei* 25, 21). Biserica îl mai numeşte loc "luminat, loc cu verdeaţă, loc de odihnă, de unde a fugit durerea, întristarea şi suspinarea". Toate acestea arată că raiul este un loc dar şi o stare de fericire şi de răsplată, în care se află drepţii după moarte.

Putem spune că raiul este un loc întrucât sufletele nu sunt omniprezente şi o stare de răsplată pentru cei drepţi, după cuvintele: "În casa Tatălui Meu sunt multe locaşuri" (*Ioan* 14, 2).

Diferenţa gradelor de fericire din rai nu va avea ca urmare invidia celor dintr-un grad inferior faţă de cei într-un grad superior, în primul rând pentru că acolo nu există nici un păcat, deci nici păcatul invidiei şi în al doilea rând pentru că fiecare va vedea că a primit toată fericirea de care e capabilă fiinţa sa, a primit tot ceea ce i se cuvine. După cum mai multe vase de diferite mărimi, fiind toate pline şi nu ar putea cele mici

să le invidieze pe cele mari, deoarece fiecare vede că este plin şi nu încape în el mai mult decât este, tot aşa şi sufletele drepţilor nu au motiv să invidieze pe cele dintr-un grad superior, deoarece fiecare vede că a primit toată fericirea de care este capabil. Drepţii nu râvnesc unii la starea altora.

Starea de rai se caracterizează prin libertate de orice suferinţă şi necaz, trăire în comuniune cu Mântuitorul, îngerii şi sfinţii, împărtăşirea din bunuri spirituale cu mult superioare celor de pe pământ, vederea lui Dumnezeu.

Raiul, cu toate bucuriile sale există numai de la jertfa de pe Golgota încoace. El a fost inaugurat de Mântuitorul, după ce S-a coborât la iad şi a eliberat de acolo sufletele drepţilor. (*Ibidem*, p. 955).

b. Iadul este locul şi starea în care ajung sufletele păcătoşilor îndată după judecata particulară şi în care se află şi duhurile necurate. (II *Petru* 2, 4).

În Sfânta Scriptură iadul se mai numeşte gheena focului (*Matei* 5, 22), pieire (*Filipeni* 3, 19), foc nestins (*Matei* 3, 12), genune (*Luca* 8, 31), întunericul cel mai din afară (*Matei* 8, 12), iezerul de foc unde arde pucioasă (*Apocalipsa* 19 ,20), loc de chin (*Luca* 16, 28), depărtare de la privirea lui Dumnezeu (*Matei* 7, 23), închisoarea duhurilor (I *Petru* 3, 19). Dostoievski defineşte iadul ca "suferinţa de a nu mai putea iubi".

Iadul este un loc şi o stare de chin. Nici sufletele păcătoşilor nu sunt omniprezente, ci sunt într-un singur loc, chiar dacă este vorba de un alt spaţiu, de altă natură decât cel actual.

Existenţa iadului poate fi justificată şi din punct de vedere raţional. Dacă omul are libertatea de a face răul, este logic să fie pedepsit. Orice lege îşi are sancţiunea ei, de a răsplăti pe cei ce o respectă şi de a pedepsi pe cei ce o calcă. Aceeaşi sancţiune se întâmplă şi când este vorba de legea dumnezeiască. Cum însă această sancţiune nu se valorifică întotdeauna aici pe pământ, urmează că cei ce o încalcă vor fi pedepsiţi dincolo. Existenţa iadului mai rezultă şi din sfinţenia lui Dumnezeu. Pedepsele în iad constau în: îndepărtarea de la faţa lui

Dumnezeu (*Matei* 7, 33), lipsa comuniunii cu sfinţii (*Matei* 25, 41), mustrări de conştiinţă şi diferite alte chinuri (*Luca* 16, 23).

Iadul este îngăduit de Dumnezeu, dar nu cu scopul de a vedea pe oameni în chinuri, ci cu scopul de a-l face pe om să nu mai păcătuiască. Dumnezeu vrea iadul pentru că nu vrea păcatul. Dacă nu este păcat, nu este nici iad. Şi, cum păcatul este opera diavolului şi a omului putem spune că iadul este opera diavolului şi a omului; este o autopedepsire a fiinţelor raţionale care se îndepărtează în mod liber şi conştient de Dumnezeu. Când omul va ajunge să înţeleagă acest lucru şi să caute să trăiască în comuniune cu Dumnezeu, iadul nu va mai exista pentru el. (*Ibidem*, p. 959-960).

Bibliografie

1. Ierom. Antonie Plămădeală, *Învăţătura ortodoxă despre rai şi iad*, în vol. "Ca toţi să fie una", Bucureşti, 1979;
2. Arhim. Ilie Cleopa, *Despre credinţa ortodoxă*, Bucureşti, 1981;
3. "*Îndrumări misionare*", Bucureşti, 1986;

XXV. DOCTRINA CATOLICĂ DESPRE PURGATORIU ŞI CRITICA ORTODOXĂ

Sufletele din viaţa de dincolo se află în rai sau în iad, de la judecata particulară, până la cea obştească. Biserica Romano-Catolică învaţă c... în afară de rai şi iad, mai există şi purgatoriu.

1. Purgatoriul, care constituie una dintre diferenţele dintre catolicism şi ortodoxie, ar fi o stare de purificare morală în care sufletele ce nu sunt complet curate, fie din cauză că n-au satisfăcut pentru păcatele iertate, fie că au murit cu păcate uşoare, se purifică prin pedepse şi astfel devin apte de a intra în cer.

Din punct de vedere al stării sufletelor, purgatoriul este un fel de iad, întrucât cei de aici sunt în suferinţe, dar privit din alt punct de vedere, el se deosebeşte fundamental de iad, întrucât sufletele din purgatoriu, după concepţia romano-catolică, sunt sigure de mântuire, după un anumit stagiu de suferinţe, pe când cele din iad nu mai au nici o speranţă de scăpare de acolo.

Pentru a justifica doctrina purgatoriului, teologii catolici susţin că păcatele mortale atrag după ele o pedeapsă veşnică şi una temporală. Prin Taina Pocăinţei i se iartă credinciosului pedeapsa veşnică, dar nu i se iartă cea temporală. Aceasta trebuie ispăşită. Dacă penitentul moare înainte de a ispăşi aici pe pământ, el o va ispăşi în lumea de dincolo, în purgatoriu. Acolo, sufletul suferă temporal diferite chinuri, prin care dă satisfacţie lui Dumnezeu şi se purifică, apoi intră în rai. (*Ibidem*, p. 961-962).

Cu privire a învăţătura despre purgatoriu, s-au pronunţat sinoadele din Lyon (1274) şi Florenţa (1439). În urma atacului protestant, Sinodul Tridentin s-a văzut nevoit în 1534 să o accentueze şi să o precizeze din nou. În sprijinul ei s-au adus o mulţime de texte scripturistice dintre care menţionăm: II *Macabei* 12, 41-46, *Isaia* 4, 4, *Matei* 5, 22, 25-26, *Luca* 12, 58-59, I *Corinteni* 3, 11-15.

Teologii catolici recunosc că textele invocate nu vorbesc explicit despre purgatoriu şi că trebuie un raţionament scolastic pentru a afla în

ele o indicaţie în favoarea purgatoriului. Alţii merg mai departe şi spun că această doctrină nu are temei în Sfânta Scriptură, ci este întemeiată pe Sfânta Tradiţie. Chiar în locurile amintite (mai ales în ultimele două) se arată că omul care este dator înaintea lui Dumnezeu pentru păcatele sale, trebuie să se împace cu Dumnezeu până este încă în viaţă căci, dacă nu se mai poate împăca cu Dumnezeu, atunci va fi aruncat în locul suferinţei unde-şi va ispăşi pedeapsa. După catolici, locul de suferinţă de aici nu este iadul, ci purgatoriul din care poate scăpa odată ce debitorul şi-a plătit datoria.

Privind mai îndeaproape textul de la *Luca* 12, 58- 59, vom constata că interpretarea ce i se dă de către romano-catolici este greşită şi nu poate constitui un temei pentru purgatoriu. Domnul a vrut să ne înveţe că dacă murim cu păcate vom fi pedepsiţi, iar de pedeapsă nu vom scăpa decât prin rugăciunile ce le fac cei vii pentru noi. Deci, a vrut să spună că după moarte, noi înşine nu ne mai putem ajuta cu nimic, ci ajutorul îl putem primi prin mijlocirea altora. Aşadar, pe textul citat se poate întemeia nu dogma despre purgatoriu, ci numai învăţătura despre rugăciunile pentru cei morţi.

Textul clasic despre purgatoriu este socotit cel de la I *Corinteni* 3, 11-15: "Nimeni nu poate pune altă temelie decât cea pusă care este Iisus Hristos. Iar de zideşte cineva pe această temelie aur, argint sau pietre scumpe, lemne, fân, trestie, lucrul fiecăruia se va face cunoscut; îl va vădi ziua Domnului. Pentru că în foc se descoperă, şi focul însuşi va lămuri ce fel este lucrul fiecăruia. Dacă lucrul cuiva, pe care l-a zidit, va rămâne, va lua plată. Dacă lucrul cuiva se va arde, el va fi păgubit; el însă se va mântui, dar aşa ca prin foc". Din acest text se trage concluzia că omul numai după ce suferă pentru păcatele uşoare, făcute în viaţă, poate ajunge la mântuire. În consecinţă există purgatoriu, în care omul se curăţă de păcatele veniale, cu care s-a întinat în viaţa aceasta. (*Ibidem*, p. 964).

Fără îndoială că Sfântul Pavel vrea să arate că toate faptele omului vor fi supuse unei judecăţi severe. Această judecată va lămuri dacă faptele au fost bune sau rele, aşa după cum se lămuresc şi metalele prin

foc. Cuvântul "foc" luat în sens figurat înseamnă judecată severă. Deci va fi mântuit omul după ce a fost judecat cu dreptate şi se va fi constatat că faptele lui au fost fără suportul unei credinţe, au fost fapte mai mult de aparenţă, fără a fi rele. Cuvântul nu are accepţiunea catolică de "foc curăţitor".

Unii teologi romano-catolici recunosc că învăţătura despre purgatoriu nu este arătată clar în Sfânta Scriptură dar că nu este lipsită de baza revelaţională. Această bază se află în Sfânta Tradiţie, de unde poate fi cunoscută fără echivoc.

Din Sfânta Tradiţie se citează texte din scrierile mai multor Sfinţi Părinţi şi scriitori bisericeşti, orientali şi occidentali, între care Sfântul Clement Alexandrinul, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Ioan Hrisostom, Tertulian, Sfântul Ciprian, Fericitul Augustin şi alţii. Dintre aceştia, doar Fericitul Augustin exprimă fără echivoc credinţa în purgatoriu. El învaţă că după moarte, cei răi ajung în iad, în pedeapsa de veci, iar cei buni în rai. Însă cei ce nu merită pedeapsa eternă, trebuie să expieze înainte de judecata din urmă. Ei vor fi salvaţi ca prin foc, adică vor trebui să sufere diferite pedepse înainte de judecata universală. Augustin nu se pronunţă categoric asupra naturii focului şi asupra naturii pedepselor din purgatoriu.

În ceea ce priveşte durata purgatoriului, aceasta va ţine până la judecata din urmă. Cei ce vor avea atunci nevoie de purificare vor fi curăţiţi prin focul judecăţii ultime şi astfel vor putea intra în fericirea de veci.

2. Critica ortodoxă. În definiţia purgatoriului se spune că în purgatoriu ajung sufletele care nu au satisfăcut pentru păcate. Aflăm aici deci ideea că nimeni nu se poate mântui dacă nu dă lui Dumnezeu satisfacţie pentru păcatele săvârşite. Această idee stă în contradicţie cu învăţătura despre mântuirea omenirii, care s-a făcut prin Jertfa adusă lui Dumnezeu de Iisus Hristos. Mântuitorul, prin patima şi moartea Sa, ne-a eliberat, odată pentru totdeauna, de toate păcatele, aşa încât nouă, pentru mântuire nu ni se mai cere nici o satisfacţie. Noi dobândim mântuirea numai dacă colaborăm cu harul, prin credinţă şi fapte bune.

Dacă admitem că mântuirea se poate obține prin suferințele din purgatoriu, atunci trebuie să admitem că jertfa Domnului n-a avut o eficacitate deplină și că nu s-a putut extinde peste tot ce ține de păcat. În cazul acesta negăm una dintre învățăturile de bază ale creștinismului, adică dogma despre răscumpărarea neamului omenesc prin Iisus Hristos. "Căci, dacă se admite că și omul singur se poate mântui pentru păcatele sale, suferind chinurile focului din purgatoriu, atunci nu mai era nevoie de chinurile morții Domnului Iisus Hristos. Trebuia numai ca omul să sufere ceva mai mult în focul purgatoriului și până când își va fi expiat atât vina păcatului originar, care zăcea asupra sa, cât și păcatele personale, pe care le-ar fi făcut în viața sa de aici, de pe pământ. În cele din urmă, prin patimile sale proprii, tot s-ar fi mântuit. Și mântuit odată în focul purgatoriului, rămânea ca să treacă în viața cea de veci". (V. Gheorghiu, *Ideea de împăcare*, p. 66-67, cit. *supra*, p. 966).

Ideea de satisfacție stă în contradicție și cu învățătura despre Sfintele Taine. Romano-catolicii învață că prin Taina Botezului i se aplică celui botezat meritele satisfăcătoare ale Domnului, i se iartă toate păcatele și toate pedepsele datorate pentru păcate, așa încât el nu mai are nici o obligație de a da satisfacție pentru păcatele iertate. Cel ce se pocăiește este vrednic să intre în împărăția lui Dumnezeu, fără a mai trece prin purgatoriu, chiar dacă după Pocăință nu mai trăiește spre a progresa în virtute. Admițând că el mai trebuie să dea satisfacție și după Pocăință, înseamnă a micșora valoarea Tainei Pocăinței și a veni în contradicție cu cuvintele Domnului, care spune Apostolilor că toate câte vor lega pe pământ vor fi legate și în cer și câte vor dezlega pe pământ vor fi dezlegate și în cer.

Doctrina despre purgatoriu este o metempsihoză păgână spiritualizată. În unele religii de astăzi (de exemplu budismul), se crede că omul se purifică prin diferite suferințe ale reîncarnării. În doctrina despre purgatoriu se spune că omul se poate purifica singur, dar spiritualicește, fără reincarnare.

Învățătura despre purgatoriu seamănă și cu învățătura origenistă despre apocatastază. Ori, cum doctrina lui Origen a fost condamnată de Biserică, înseamnă că implicit a fost condamnată și cea despre purgatoriu.

Din punct de vedere moral, doctrina despre purgatoriu este dăunătoare, deoarece ea duce la nepăsare. Omul, știind că și în viața de dincolo își poate dobândi mântuirea, nu se simte îndemnat a se feri pe pământ de păcate, sperând că ele vor fi expiate în purgatoriu.

Purgatoriul este respins și de protestanții de toate nuanțele.

În ce privește credința că sufletele din purgatoriu pot fi ajutate prin mijlocirea celor vii, aceasta consună cu învățătura Bisericii Ortodoxe, cu deosebirea că, după învățătura ortodoxă, aceste mijlociri se fac pentru cei din iad.

Ideea romano-catolică despre un foc curățitor se poate spune că este întemeiată din punct de vedere biblic. Din punct de vedere ortodox, acest foc curățitor nu există în purgatoriu, ca stare intermediară între rai și iad, ci este dat în puterea Duhului Sfânt, care S-a pogorât peste Sfinții Apostoli la Cincizecime ca limbi de foc pentru a consuma păcatul și purifica pe om.

Doctrina romano-catolică este rezultatul lipsei de pnevmatologie de care suferă teologia romano-catolică, începând din Evul Mediu și până astăzi. Catolicismul rămâne în continuare hristomonist și, din opoziție față de această extremă, au apărut micșorări harismatice care sunt pnevmatomoniste.

Problema purgatoriului se va rezolva numai atunci când pnevmatologia va deveni inima de foc a hristologiei, căci numai atunci jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului Hristos, Trupul și Sângele Lui devin foc care purifică pe om prin har, credință și fapte bune (cf. Pr. prof. Dumitru Popescu, *Curs de Teologie Dogmatică*, vol. 2, p. 60).

XXVI. ÎNVĂŢĂTURA ORTODOXĂ DESPRE LEGĂTURA CU CEI ADORMIŢI, PRIN BISERICĂ

În Epistola I către *Corinteni* (cap. 13), Sfântul Apostol Pavel scrie că proorociile se vor desfiinţa, darul limbilor va înceta, ştiinţa se va sfârşi, dar un singur lucru va rămâne în veci: dragostea. Ea stabileşte comuniunea dintre cei vii şi cei morţi, între generaţiile trecute şi cele viitoare. Ea face ca cei vii să-i pomenească cu dragoste pe cei adormiţi, să le urmeze exemplul şi să le dezvolte lucrările. Sfinţii, văzând că urmaşii lor trag foloase de pe urma lucrării lor, se bucură şi se odihnesc în pace. La rândul lor, sfinţii se roagă pentru cei ce au apucat pe căi greşite şi pentru îndreptarea noastră, a tuturor.

Între noi şi drepţii din rai, între Biserica luptătoare şi Biserica triumfătoare, există o legătură reciprocă ce constituie comuniunea sfinţilor, pentru că toţi facem parte din acelaşi Trup al Domnului. Din planul nostru în planul vieţii eterne pătrundem cu iubirea, nu cu fiinţa.

Temeiul acestei comuniuni a sfinţilor îl găsim în revelaţia divină. Sfântul Ioan vede în Apocalipsă pe cei 24 de bătrâni care reprezintă pe sfinţi, căzând înaintea Mielului, având fiecare alăută şi năstrape cu tămâie, care reprezintă rugăciunile sfinţilor (*Apocalipsa* 5, 8). Dragostea îi face să-şi unească rugăciunile cu ale noastre.

Sinodul IV ecumenic de la Calcedon şi cel al VII-lea de la Niccea exprimă ideea că sfinţii se roagă neîncetat pentru noi. În Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur spunem că aducem lui Dumnezeu slujbă cuvântătoare pentru toţi sfinţii.

În Sfânta Scriptură există temeiuri şi pentru faptul că rugăciunile sfinţilor sunt bine primite de Dumnezeu: Avraam se roagă pentru Abimelec (*Ieşire* 20, 17), Iov pentru prietenii săi (*Iov* 42) iar Dumnezeu le primeşte rugăciunile. Sfinţii Apostoli cer ca credincioşii să se roage unii pentru alţii (*Romani* 15, 30-31).

Sfinţii din rai sunt ca şi îngerii, care se bucură de întoarcerea fiecărui păcătos. Aceasta presupune că ei cunosc starea noastră sufletească, trebuinţele noastre şi aud rugăciunile pe care le adresăm. Această cunoaştere se explică astfel: sfinţii cunosc şi aud trebuinţele celor ce îi cheamă prin Duhul Sfânt (Mărturisirea Ortodoxă).

Mijlocirile sfinţilor pentru noi nu diminuează cu nimic mijlocirea realizată de Mântuitorul prin mântuirea obiectivă, pentru că mijlocirile sfinţilor nu se fac în locul lui Hristos, ci în Hristos, prin Hristos şi cu Hristos.

În ceea ce ne priveşte pe noi, stăm în legătură cu cei din rai în mod diferit. Această datorie de comuniune o afirmă Sfântul Pavel când spune: "Aduceţi-vă aminte de mai-marii voştri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviţi cu luare aminte cum şi-au încheiat viaţa şi urmaţi-le credinţa" (*Evrei* 13, 7). Un loc deosebit îl ocupă Maica Domnului, iar cinstirea ei se numeşte "supravenerare". Avem datoria de a ne închina sfinţilor ca persoane bineplăcute lui Dumnezeu iar iubirea ce le-o purtăm ne face să le cinstim relicvele şi icoanele. În protestantism nu există un cult de felul acesta. Incinerarea la protestanţi reprezintă lipsa de cinstire faţă de trupul capabil de sfinţenie. (cf. Pr. prof. Dumitru Popescu, *op.cit.*, p. 62).

Ca şi drepţii, păcătoşii din iad au lăsat urme în lumea pământească. Urmele lăsate de ei provoacă răul şi regresul oamenilor. Ei nu pot fi liniştiţi; ar dori să-şi repare trecutul dar nu pot. De aceea se gândesc la cei în viaţă, voind în vreun fel să le vină în ajutor. Bogatul nemilostiv suferă cu atât mai greu, cu cât fraţii lui de pe pământ îi imitau exemplul. Intervenţia lui de a-i ajuta este inutilă. Numai cei de pe pământ pot să-i ajute, fiindcă viaţa noastră are influenţă asupra lor. Aceasta se face prin rugăciuni, milostenii şi Jertfa Euharistică.

Vechiul Testament vorbeşte de obiceiul de a frânge pâine pentru cei morţi (*Ieremia* 16, 7). Iuda Macabeul aduce jertfă pentru cei căzuţi în luptă (II *Macabei* 12, 41-46). Sfântul Pavel îndeamnă pe creştini să facă cereri, rugăciuni şi mijlociri pentru "toţi oamenii". Acest lucru se practica încă din vremea Sfinţilor Aopstoli. Un text important este cel de la I *Corinteni* 15, 29 unde este vorba despre practica botezului pentru cei morţi.

Rugăciuni pentru cei morți conțin toate Liturghiile, ecteniile și cântările, iar Biserica a instituit anumite zile pentru pomenirea morților. Inscripții despre aceste pomeniri există și în catacombe. Sfântul Ioan Hrisostom spune: "Nu degeaba au rânduit Apostolii să se facă pomenire celor plecați". Numai Liturghiile, rugăciunile și milosteniile ce se aduc pentru cei morți le aduc acestora mare folos și îi scapă de chinurile iadului. (cf. *T.D.S.*, vol. 2, p. 975).

Rugăciunile pentru cei morți presupun nu numai o mijlocire pe lângă Creator, ci o acțiune directă asupra sufletului, o trezire a puterilor sufletești susceptibilă să îi facă pe cei morți demni de îndreptare. În urma schimbării din sufletul lor, unii păcătoși pot fi eliberați din iad.

Textul de la *Luca* 16, 26 spune că nimeni nu poate primi prin propria voință să treacă dintr-o stare în alta, dar nu exclude posibilitatea ei, aceasta pentru că există judecata universală. Domnul Hristos, în timpul morții, a fost cu trupul în mormânt pentru a elibera din iad pe cei drepți. El poate face acest lucru și în prezent și în viitor pentru cei neîntinați cu păcate grele.

Biserica nu se roagă pentru cei decedați cu păcate de moarte, dar, în realitate, nimeni nu-i cunoaște. Noi avem datoria de a ne ruga pentru toți cei decedați. Dumnezeu va asculta rugăciunile noastre și îi va scăpa de suferințe, iar dacă Dumnezeu nu primește rugăciunile noastre, ele se întorc în folosul nostru (*ibidem*, p. 977).

Noi credem că rugăciunile, milosteniile și Jertfa Euharistică scapă pe unii din iad. Dumnezeu, la rugăciunea lui Petru, a înviat pe Tavita și așa va scăpa și pe cei ce ne-au fost dragi și nu L-au urât pe Dumnezeu, pentru rugăciunile noastre.

Bibliografie

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, trad. de pr. prof. Teodor Bodogae, în "Scrieri II", col. "P.S.B.", nr. 30, București, 1998;

2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Starea sufletelor după judecata particulară în învățătura ortodoxă și catolică*, în rev. "Ortodoxia", 1953, nr. 4;

3. Idem, *Judecata particulară după moarte*, în rev. "Ortodoxia", 1955, nr. 4;

II. Eshatologia universală

XXVII. ÎNVIEREA MORȚILOR, A DOUA VENIRE A DOMNULUI ȘI JUDECATA UNIVERSALĂ

1. Cuvântul "înviere" înseamnă revenirea la viață a unei ființe care a existat odată. Învierea morților înseamnă revenirea la viață cu trupul a tuturor oamenilor care au trăit pe pământ și au decedat înainte de a doua venire. Ea va avea loc la sfârșitul lumii actuale, când sufletele omenești se vor uni cu trupurile în care au viețuit ca să trăiască în veșnicie cu Dumnezeu.

Sufletul este nemuritor. Ceea ce inviază este trupul. Credința în înviere o găsim în Vechiul Testament, *Isaia* scrie: "Morții tăi vor trăi și trupurile lor vor învia" (26, 19), iar în Noul Testament, Mântuitorul spune: "Vine ceasul când toți cei din morminte vor auzi glasul Lui, și vor ieși cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele spre învierea osândirii" (*Ioan* 5, 28-29). Cu credința în înviere stă sau cade întreg creștinismul: "Dacă nu este înviere a morților, nici Hristos nu a înviat. Și dacă Hristos nu a înviat, zadarnică este propoveduirea noastră, zadarnică și credința voastră" (I *Corinteni* 15, 13-14).

Cei înviați la a doua venire a Domnului au nevoie de o nouă formă de existență și de o lume nouă. După spusele Domnului din Evanghelie, "toți vor auzi glasul Lui" (*Ioan* 5, 28-29) sau, cum arată lămurit Sfântul Pavel, învierea va avea loc la "trâmbița de apoi" (I *Corinteni* 15, 52), aceasta vrând să spună că un sunet supranatural va aduce la viață pe cei morți, așa cum căldura face ca primăvara să învieze întreaga natură.

Învierea morților va fi universală și pentru drepți și pentru păcătoși. Trupurile înviate, fiind identice cu cele actuale, arată că cei morți și înviați se vor deosebi după vârstă și gen. Această deosebire nu este o piedică înaintea drepților de a înțelege măreția lui Dumnezeu, iar cei răi să stea departe de El.

Ființa celor înviați, identică cu cea de acum, va avea și însușiri care i-au lipsit pe pământ. Trupurile înviate vor fi nestricăcioase, adică vor rămâne pentru totdeauna fără alterare. Nestricăciunea lor derivă din faptul că nu vor avea nevoie de hrană. Chiar trupurile celor răi vor rămâne pururea aceleași.

Din cuvintele Sfintei Scripturi, că Domnul a mâncat și a băut după înviere, se arată că El a dovedit ucenicilor realitatea învierii. Trupurile vor fi preamărite, strălucitoare de curățenie morală. Vor străluci ca soarele, luna și stelele după gradul sfințeniei. Vor fi atât de subțiri, încât vor putea să se miște cu o foarte mare ușurință, așa cum Mântuitorul a intrat prin ușile încuiate. Trupurile vor fi spirituale, adică ele vor avea o anumită spațialitate, dar o spațialitate diferită de cea a lumii materiale. Cu alte cuvinte, trupurile vor fi transfigurate și vor rămâne într-un fel de materialitate, dar această materialitate va fi dominată de spiritualitate. Nu vor mai cunoaște suferința și boala, nu vor mai avea nevoie de bunuri materiale, nu vor mai suferi influența forțelor naturii. Din această cauză sunt trupuri care sunt puternice și spirituale. Vor fi supuse sufletului întru toate și puterea spiritului le va da posibilitatea să depășească toate condițiile lumii de aici (Ibidem, p. 980).

Trupurile vor fi nemuritoare. Odată înviate, nu vor mai muri. Nemurirea lor rezultă din spiritualitatea lor, căci nu vor mai avea însușirea stricăciunii. Ele vor fi în veci și nemuritoare. Dacă Adam ar fi putut să nu moară, cei înviați nu vor mai putea să moară.

Trupurile păcătoșilor vor avea numai însușirea nestricăciunii și pe aceea a nemuririi. Deși drepții vor avea însușirile amintite, trupurile lor nu vor fi la fel; fiecare va străluci în conformitate cu vrednicia sa, căci "alta este strălucirea soarelui și alta strălucirea lunii și alta strălucirea stelelor. Căci stea de stea se deosebește în strălucire. Așa este și învierea morților: se seamănă întru stricăciune, înviază întru nestricăciune" (I *Corinteni* 15, 41-42).

Cei ce vor fi în viață la a doua venire, vor fi transformați fulgerător în corpuri noi strălucitoare (I *Corinteni* 15, 51-59). Posibilitatea unei transformări rapide a corpului o vedem și în lumea de aici cu

trupul celui electrocutat. Aceasta arată că trupul se poate transforma, chiar dacă nu este vorba despre o transformare într-o stare superioară.

Posibilitatea învierii morților a fost contestată de saduchei (*Matei* 22, 23). Mai târziu împotriva ei învățau maniheii, apoi, în Evul Mediu, valdenzii și albigenzii. Ei considerau că omul se desființează sau, un om este mâncat de pești, peștii de om și astfel la nesfârșit. La aceste probleme au încercat să răspundă scolasticii cu teorii care astăzi sunt perimate.

2. Despre a doua venire a Domnului Hristos sau despre parusie Sfânta Scriptură oferă mărturii atât în Vechiul Testament (*Isaia* 66, 15; *Înțelepciunea lui Solomon* 1, 14), cât în special în Noul Testament. Mântuitorul însuși anunță a doua Sa venire "pe norii cerului, cu putere și slavă multă" (*Matei* 24, 30) iar după Înălțare, îngerii încredințează pe Sfinții Apostoli că "acest Iisus, care S-a înălțat de la voi la cer, astfel va și veni, precum L-ați văzut ducându-Se la cer" (*Faptele Apostolilor* 1, 11).

Timpul acestei veniri nu este cunoscut decât de Dumnezeu: "De ziua și de ceasul acela nu știu nici îngerii din cer" (*Matei* 24, 36) și nici oamenii de pe pământ.

Parusia Domnului va fi precedată, conform învățăturii ortodoxe, de anumite semne:

a. Predicarea Evangheliei la toate popoarele: "Și se va propovedui această Evanghelie a împărăției în toată lumea, spre mărturie la toate neamurile și atunci va veni sfârșitul" (*Matei* 24, 14).

b. Convertirea întregului popor evreu la creștinism: "Împietrirea în parte a lui Israel s-a făcut până ce va intra tot numărul păgânilor și astfel întregul Israel se va mântui" (*Romani* 11, 25-26).

c. Venirea lui Enoh și Ilie. Aceștia se vor întoarce pe pământ înainte de a doua venirea a Domnului, cu misiunea de a predica oamenilor pe Hristos. Din această cauză Antihrist li se va opune și luptând împotriva lor îi va răpune (*Apocalipsa* 11, 3-7).

d. Apariția lui Antihrist. După Sfânta Scriptură prin acest nume se înțeleg fie adversarii lui Hristos în general, fie o persoană anumită care va apare la sfârșitul lumii și prin diferite mijloace va combate pe

Hristos şi învăţătura Sa. Puterea lui va lua sfârşit prin venirea Domnului (II *Tesaloniceni* 2, 3-4; *Ioan* 2, 18).

e. Apostasierea unora de la creştinism (I *Timotei* 4, 1-2), persecuţii, războaie, foamete, boli, cutremure, semne mari în cer, apariţia unor prooroci mincinoşi, imoralitate maximă.

Evenimentele şi semnele descrise anterior se vor petrece înainte de a doua venire a Domnului, fără să cunoaştem, însă, succesiunea lor. Din apariţia şi desfăşurarea lor trebuie să înţelegem apropiata sosire a Mântuitorului, în calitate de Judecător al lumii.

Parusia sau a doua venire se va petrece astfel: pe cer va apare semnul Sfintei Cruci (*Matei* 24, 30); apoi Domnul Se va coborî pe norii cerului cu putere şi slavă multă, înconjurat de îngeri (*Matei* 16, 27). El va veni cu acelaşi trup cu care S-a răstignit, purtând semnul cuielor în palme şi în picioare, cu trupul proslăvit şi transfigurat prin Învierea Sa, din care va iradia tot harul dumnezeiesc, ce va curăţi cerul, pământul şi va transforma pe cei rămaşi în viaţă.

Odată revenit pe pământ, va şedea pe tronul slavei Sale şi în faţa Lui vor şi adunaţi, pentru judecată, toţi câţi au trăit pe pământ şi care au înviat sau, în cazul celor vii, au fost preschimbaţi într-o clipă la venirea Lui.

3. Învăţătura despre judecata obştească generală sau universală este cuprinsă în Simbolul de credinţă, în legătură cu a doua venire: "Şi iarăşi va să vină să judece viii şi morţii, a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit" (art. 7).

Despre această judecată avem mărturii în Noul Testament în patru pilde rostite de Mântuitorul: pilda neghinei şi a năvodului (*Matei* 13), pilda celor zece fecioare (*Matei* 24) şi pilda talanţilor (*Matei* 25). Toate acestea mărturisesc o dată limită, când trebuie să fie judecaţi toţi oamenii de către Dumnezeu, prin Fiul Său.

Judecata universală este numită "ziua de apoi" sau "ziua Domnului". Parusia este legată de înviere, dar şi de judecată şi vor avea loc concomitent. Judecata obştească are şapte caracteristici sau note definitorii: universală, solemnă, publică, dreaptă, definitivă sau veşnică, supremă şi înfricoşătoare.

1. Este universală în sens că vor fi judecaţi toţi oamenii din toate timpurile şi locurile. Nimeni nu se va putea sustrage acestei judecăţi. Vor fi judecaţi şi îngerii, care vor participa cu un rol. Un loc deosebit îl ocupă Maica Domnului şi sfinţii. Toţi cei ce vor fi judecaţi vor participa cu trupurile unite cu sufletele lor. Este universală pentru că participă şi îngerii. Acum oamenii vor înţelege mai bine planul iconomiei divine, ascuns uneori de înţelegerea lor. Chiar îngerii vor înţelege mai bine acest lucru.

2. Este solemnă pentru că judecătorul este Dumnezeu însuşi iar oamenii sunt cei care dau răspunsurile pentru toate câte au făcut. Este solemnă şi în perspectiva răsplăţii sau pedepsei pe care fiecare o va primi după merit.

3. Va fi publică în sensul că nu ne mai putem ascunde sub nici o mască. Oamenii nu vor mai putea ascunde nimic. Vor fi văzute toate consecinţele faptelor noastre iar păcatele fiecăruia vor fi cunoscute de către toţi.

4. Va fi dreaptă pentru că judecătorul este Iisus Hristos care este prin excelenţă drept şi nemitarnic, a cunoscut limitarea şi condiţia umană din interiorul ei. Şi conştiinţa din noi cere să fie dreaptă.

5. Judecata va fi definitivă. Dacă cel judecat la judecata particulară mai are încă nădejde că vor interveni cei în viaţă pentru el, din acest moment răsplata sau pedeapsa vor fi veşnice. Nu mai există altă alternativă sau altă nădejde.

6. Este supremă pentru că nu există altă judecată mai mare.

7. Este înfricoşătoare pentru toată lumea, dar în mod deosebit pentru cei răi, care văd pedepsele iadului, care îi aşteaptă.

Judecătorul omenirii este Dumnezeu - Tatăl, Creatorul şi Proniatorul lumii, dar El face judecata prin Fiul Său întrupat, Fiul Omului, adică Iisus Hristos. De aceea Mântuitorul poate atribui când Tatălui (*Matei* 6, 4-8), când Sieşi (*Ioan* 5, 22) această judecată. Propriu-zis, ca şi la creaţia lumii sau la mântuirea ei, participă întreaga Sfântă Treime, numai că rolul principal îl are Fiul, pentru că El S-a întrupat, S-a jertfit şi a răscumpărat lumea şi de aceea, cum afirmă Sfântul Apostol

ncizdura

Pavel, Dumnezeu va judeca lumea prin Iisus Hristos (*Faptele Apostolilor* 17, 31; *Romani* 2, 16).

La judecată vor participa şi îngerii, dar nu ca judecători ci numai ca martori ai judecăţii nepărtinitoare, întrucât şi ei au fost martori ai vieţii oamenilor, ai faptelor lor, bune sau rele. De asemenea, vor participa şi Sfinţii Apostoli, ei fiind cei ce au propovăduit Evanghelia lui Hristos, deci martori nemincinoşi ai întrupării, jertfei şi învierii Mântuitorului.

Odată cu oamenii vor fi judecate şi duhurile rele sau diavolii.

Sentinţa acestei judecăţi universale o cunoaştem deja din Sfânta Evanghelie: "Veniţi binecuvântaţii Tatălui Meu, moşteniţi împărăţia cerurilor cea pregătită vouă, de la întemeierea lumii" şi "Duceţi-vă de la Mine, blestemaţilor, în focul cel veşnic, care este pregătit diavolului şi îngerilor lui" (*Matei* 25, 41). După pronunţarea sentinţei, păcătoşii "vor merge la pedeapsa veşnică, iar drepţii la viaţa veşnică" (*Matei* 25, 46).

XXVIII. CERUL NOU ŞI PĂMÂNTUL NOU. VIAŢA VEŞNICĂ

Despre sfârşitul chipului actual al lumii ne încredinţează Revelaţia divină: "La început Tu ai întemeiat pământul şi cerurile sunt lucrul mâinilor Tale. Ele vor pieri, dar Tu rămâi; toate ca o haină se vor învechi; ca un veşmânt le vei schimba şi nu vor mai fi" (*Psalm* 102, 26-27). Mântuitorul vorbeşte de mai multe ori despre sfârşitul lumii actuale: "Cerul şi pământul vor trece" (*Matei* 24, 35; *Marcu* 13, 31; *Luca* 16, 17; 21, 33). Sfântul Apostol Petru descrie modul în care lumea va fi schimbată: "Iar ziua Domnului va veni ca un fur, când cerurile vor pieri cu vuiet mare, stihiile arzând se vor desface şi pământul şi lucrurile de pe el se vor mistui" (II *Petru* 3, 10).

Dacă data sfârşitului nu ne este cunoscută, în schimb cunoaştem modul şi anume, conform Sfintei Scripturi, el va fi "prin foc". Prin sfârşitul lumii actuale nu înţelegem o distrugere totală a ei, o întoarcere în neființă, ci o transformare, prin puterea lui Dumnezeu, în aşa fel încât va fi un cer nou şi un pământ nou, în care dreptatea locuieşte (II Petru 3, 13). Sfântul Ioan Evanghelistul mărturiseşte în Apocalipsă: "Şi am văzut un cer nou şi un pământ nou. Căci cerul cel dintâi şi pământul cel dintâi au trecut" (*Apocalipsa* 21, 1).

Din mărturiile Sfintei Tradiţii, cităm pe Sfântul Chiril al Ierusalimului: "Lumea aceasta se sfârşeşte şi se înnoieşte iarăşi... Pentru ca să nu rămână acest locaş minunat plin de fărădelegi, trece lumea aceasta spre a se arăta alta mai bună" (*Cateheza* 15, 3, cit. *supra*, p. 998).

Lumea nouă va fi purificată, transfigurată şi reînnoită prin foc. În ea oamenii vor fi transfiguraţi, deplin pnevmatizaţi şi hristificaţi. Hristos nu va lăsa să fie acolo vreo răutate, pentru a oferi Părintelui Său o împărăţie curată cu oameni reînnoiţi. Atunci El însuşi Se va supune Tatălui ca "Dumnezeu să fie totul în toţi" (I *Corinteni* 15, 28). Acolo drepţii vor străluci ca soarele (*Matei* 13, 43) şi vor avea o ... de fericire superioară celei de la începutul omenirii, p...

definitiv în bine, asemenea sfinţilor îngeri, fără să mai poată cădea vreodată din comuniunea cu Dumnezeu.

Atunci când omul va fi înnoit radical de către Hristos prin Duhul Sfânt, la înviere şi la judecată, atunci şi cosmosul va fi schimbat radical, el devenind Biserică sau loc al prezenţei şi lucrării nesfârşite a lui Dumnezeu - Sfânta Treime. Tot răul din lume va dispare, el fiind curăţat prin foc, va fi un cer nou şi un pământ nou, în care va domni pentru totdeauna dreptatea şi iubirea deplină.

Dacă păcătoşii vor suferi chinuri veşnice în iad, drepţii în schimb se vor bucura de fericirea veşnică; ei vor trece în iubirea lui Dumnezeu. Ei se vor împărtăşi, pe măsura vredniciei lor de slava cea necreată a lui Dumnezeu, de lumina cea neînserată a zilei a opta, veşnicia lui Dumnezeu, la care vor participa, descoperind neîncetat "cele ce ochiul n-a văzut, urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-a suit" (I *Corinteni* 2, 9). Împărăţia cerurilor nu va fi luminată de soare, ci de slava lui Dumnezeu (*Apocalipsa* 21, 23).

Fericirea sfinţilor şi a drepţilor va fi proporţională cu virtuţile lor din viaţa pământească, fiecare primind răsplata ostenelilor sale. Sfântul Vasile cel Mare descrie starea diferenţiată a odihnei celor drepţi în împărăţia lui Dumnezeu: "Întrucât la Părintele ceresc sunt multe locaşuri, unii se vor odihni într-o stare mai desăvârşită şi mai înaltă iar alţii într-o stare inferioară. Dar toţi se vor cinsti cu liniştea", adică vor intra întru bucuria Domnului lor (cf. *ibidem*, p. 1005).

Ziua a opta nesfârşită, zi a luminii neapuse, simbolizată prin duminică, semnifică stabilitatea sau odihna veşnică în iubirea infinită a lui Dumnezeu: "Ziua a opta şi prima este prezenţa atotluminoasă a lui Dumnezeu, venită după oprirea celor ce se mişcă; a lui Dumnezeu, Care se sălăşluieşte, după dreptate, întreg în fiinţa întreagă a celor ce s-au folosit bine prin voinţă de raţiunea existenţei şi Care singur le dăruieşte veşnica existenţă bună şi există şi e bun" (Sfântul Maxim Mărtu-risitorul, *Ambigua*, cit. la pr. prof. Dumitru Stăniloae, *T.D.O.*, vol. 3, p. 453).

Bibliografie

1. I. Petreuţă, *Eshatologia ortodoxă în comparaţie cu cea romano-catolică*, în rev. "Studii Teologice", 1950, nr. 7-8;
2. Pr. prof. Constantin Galeriu, *Iubirea dumnezeiască şi judecata din urmă*, în rev. "Ortodoxia", 1959, nr. 2;
3. Pr. prof. Ion Bria, *Învăţătura ortodoxă despre viaţa viitoare*, în rev. "Ortodoxia", 1984, nr. 1;
4. Diac. conf. P.I. David, *A doua venire a Domnului (Parusia)*, în rev. cit. *supra*;
5. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, cap. "Eshatologia";